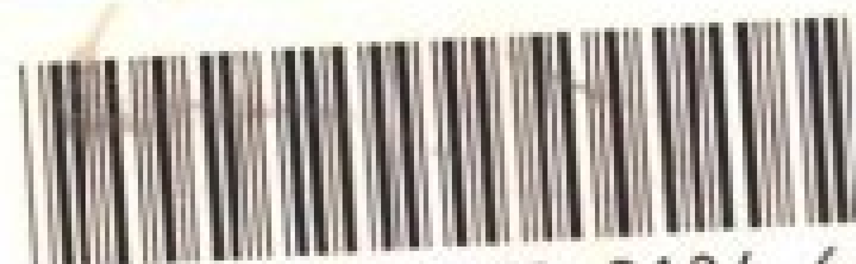


中国佛教百科全书

赖永海 主编

仪轨卷

上海古籍出版社



中国佛教百科全书



仪轨卷

杨维中 吴 洲
杨 明 陈利权 著

上海古籍出版社



图书在版编目(CIP)数据

中国佛教百科全书·仪轨卷／杨维中著. —上海:上海古籍出版社, 2001.1
ISBN 7—5325—2871—5

Ⅰ. 中... Ⅱ. 杨... Ⅲ. ①佛教－中国－百科全书 ②佛教－宗教仪式－中国－百科全书 Ⅳ. B94－61

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 59674 号

中国佛教百科全书
仪 轨 卷
杨维中 吴 洲 杨 明 陈利权 著
上海古籍出版社出版
(上海瑞金二路 272 号)
新华书店上海发行所发行 上海古籍印刷厂印刷
开本 850×1156 1/32 印张 11.125 插页 5 字数 265,000
2001 年 1 月第 1 版 2001 年 1 月第 1 次印刷
印数:1——6,000

ISBN 7—5325—2871—5
B·331 定价:24.20 元

《中国佛教百科全书》编辑委员会

（按姓氏笔画为序）

主　　编　赖永海

副 主 编　刘迎胜　莫励锋　徐小跃

编辑委员　王雷泉　业露华　刘迎胜　张宏生　张晓敏
吴为山　李书有　李向平　陈士强　罗　颢
洪修平　徐小跃　莫励锋　麻天祥　董　群
赖永海　潘桂明

组编单位　南京大学中华文化研究院
南京大学宗教学系

策划编辑　张晓敏

责任编辑　王　纯　江建忠　吕　健　罗　颢　郑明宝

编　　审　史良昭　汪贤度　李剑雄

统　　筹　罗　颢

美术编辑　速泰熙

总　　序

佛法广大，号称八万四千法门；经典浩瀚，总有三藏十二部之众。这是一份极可宝贵的人类遗产和精神财富。随着人们对其宗教、文化乃至社会价值认识的不断深入，时下学佛者日多。然而，面对八万四千法门，究竟应该从何而入？浩如烟海的经典宝藏，又如何才能真正做到开卷有益？初学有得者，怎样才能循序渐进、更上一层楼？素有研究者，又如何广开思路、进一步发掘佛教的文化、社会价值，为净化人的心灵、创建时代的精神文明做贡献？凡此种种，《中国佛教百科全书》将试图做出力所能及的努力。

佛教经典浩繁、义理精深，《经典卷》对所有重要佛教经典的结集、分类及各部经典的撰译者、基本思想及其在佛教史上的地位等进行简明扼要的介绍与评释，让你一目了然，阅藏知津；《教义卷》则对整个佛教基本教义的形成、思想意蕴和哲学内涵等分门别类地进行了深入浅出的阐析与评述，使人们对佛教义理的思想内容和哲学意蕴有一个较为全面、清晰的了解。

佛教源远流长，宗派繁多，《历史卷》对佛教传入中国后的历史发展及这种发展的社会历史根据、思想文化背景等进行了线条清晰而又资料翔实的梳理与剖析，以有限的篇幅展现了中国佛教的历史衍变和发展大势；《宗派卷》则对中国佛教史上从魏晋南北朝般若学的“六家七宗”到隋唐佛教的四大宗教各自的思想渊源、学

术传承、基本义理以及各派之间的相互联系及此消彼长等，进行了颇为深入的论述与辨析，一展隋唐佛学盛世之风采。

中国佛教，自汉魏至明清，高僧辈出，代有其人，《人物卷》对中国佛教史上较著名大德高僧之生平活动、思想特质、译经弘法、道行德操等的报道，既客观公允，又深入具体，从一个侧面反映了中国佛教发展的历史风貌。中国佛教的制度仪轨，有些承续于印度佛教，有些则颇具中国特色，史称"马祖创丛林，百丈立清规"，说明中国佛教的寺院制度和礼仪清规多有本土僧人的创造，《仪轨卷》对中国佛教的寺院殿堂、教职教制、节日礼仪乃至罗汉诸天等都有较详尽具体的介绍与述评，借此可以一窥汉化佛教的制度仪轨和寺院生活。

中国佛教的另一个重要特点，就是受中国传统文化的影响逐渐走上中国化的道路，隋唐以降，中国化的佛教又反过来对中国传统文化产生巨大的影响，此中尤以禅与传统诗书画的结合进而演化为禅诗、禅画表现最为突出，《诗偈卷》精选了近二百篇的诗词偈句，既深入地剖析了这些诗篇的文学意韵，又着重揭示其中所蕴涵的佛理禅趣，并且通过比较分析的方法，探讨了禅与中国古代诗歌之间的相互渗透和相互影响，使人们确实地看到，禅与古代诗歌的关系，正如古人所说的："不懂得禅，不足以论诗。"《书画卷》则采取个案分析与历史叙述相结合的方法，较深入地揭示出佛理禅趣与中国古代书画的相互关系。一方面，僧人禅师常常染指书画，另一方面，书画家也多涉足佛教，一方面，佛理禅趣大量融入书画之中，另一方面，书坛画苑处处流露出禅机佛意，中国古代书画的历史发展，确实与中国佛教思想的演变遥相呼应、息息相关。

佛教艺术是中国佛教文化的一个重要组成部分，此中尤以佛教建筑、佛教雕塑以及佛教对中国古代建筑、雕塑艺术的影响，值得人们进行深入的探讨和发掘。《雕塑卷》对佛教雕塑艺术的传



入、流变及其形成中国特色的发展道路、对佛教雕塑的造型、装銮乃至石窟艺术中之彩塑、壁画等，都进行颇为深入、详尽的介绍、剖析与论述，较系统地再现了中国佛教雕塑艺术的全貌。《建筑卷》则对中国佛教建筑之历史发展、各派佛教寺院之布局、各种佛教殿堂之结构及其特征乃至典型之佛教建筑如寺塔、经幢等，都进行较全面甚至颇为专业性的介绍和评析，不仅对于人们了解历史上的佛教建筑，而且对于日后的寺院、殿堂的构建等，都有一定的借鉴意义。中国古来有"天下名山僧占多"的说法，历史上的名胜古迹多与佛教有联系，中国佛教的发展也常与寺院之变迁相关联，《名山名寺卷》除了对中国佛教四大名山进行由点到面的详细介绍外，还收录了全国著名寺院数百个，并对其地理位置和人文景观、创寺高僧和宗派特色、历史沿革和现存规模等都进行较为具体的介绍与点评，举凡"到此一游"者，既可一览祖国的名山宝刹、风景名胜，又能从一个侧面窥探中国佛教的此消彼长和迁流演变。

《中国佛教百科全书》凡十一卷，总约三百万字，从经典、教义、人物、历史、宗派、仪轨、诗偈、书画、雕塑、建筑、名山名寺等十一个方面，较全面系统地再现了中国佛教及中国佛教文化的总体面貌及其历史发展，其中，既有基本知识的介绍，又有主要义理的阐释；既有历史发展的概述，又有个案的深入剖析；既有宗教意义的阐发，又有文化价值的揭示。就编撰者的主观愿望说，力图把通俗性与学术性较好地统一起来，使《全书》既是初学者登门入室之阶梯，对佛学研究者又具有较高的参考价值。当然，由于编撰者的学力识见等多有局限，书中之错讹偏颇在所难免，凡此，均俟之于方家大德的赐正、教示。

赖永海

杨维中，1966年生，陕西千阳县人。1998年毕业于南京大学哲学系，获哲学博士学位，现为南京大学副教授。著有《道生大师传》、《新译佛国记》等。

吴洲，1970年生，江苏南京人。1998年毕业于南京大学哲学系，获哲学博士学位，现任教于厦门大学哲学系。

杨明，1968年生，江苏兴化人。1998年毕业于南京大学哲学系，获哲学博士学位，现为南京大学副教授。著有《中华传统道德修养概论》(副主编)等。

陈利权，1965年生，浙江慈溪人。1997年毕业于南京大学哲学系，获哲学博士学位，现在浙江省宁波市政策研究室工作。

装帧设计 速　泰　熙
电脑制作 南京紫光图文

赖永海，1949年生，福建平和人，哲学博士，现为南京大学教授，南京大学中华文化研究院院长。主要著作有《中国佛性论》、《中国佛教文化论》、《佛道诗禅》、《佛学与儒学》、《湛然》、《维摩诘经释译》、《楞伽经释译》、《高僧传释译》等，1991年被国务院学位委员会和国家教委评为“在工作中做出突出贡献的中国博士”，1993年被国务院学位委员会评为博士生导师。

目　　录

仪 轨 卷

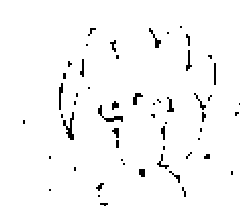
第一章　寺院、殿堂

十方丛林

丛林即佛教寺院。寺，本为中国古代掌管某项事务的官署的通称，如太常寺、大理寺、鸿胪寺之类。据说，汉明帝刘庄派遣使臣前往西域，请来摄摩腾等僧人到洛阳，由掌管宾客朝会礼仪的鸿胪卿负责接待。其后不久，当朝政府为摄摩腾创立了馆舍，称之为“白马寺”。这是中国佛寺之始。后来佛教的庙宇因此而称为“寺”。一寺之中可以有若干院，其后建筑简单的佛寺便叫作“院”，比丘尼住的寺院多称作“庵”。丛林本来是指禅宗寺院而言，故亦称为禅林。但后世教、律等各宗寺院也仿照禅林制度而称之为“丛林”，故从近代以来，丛林便被当作佛寺的代名词。根据其规模大小、财产属性和住持的传承方式，分为十方丛林和子孙丛林两类。规模较大、财产属僧团共同所有、住持系公请诸方名宿大德担当的丛林，被称为十方丛林。印度的寺院，有一种叫作“僧伽蓝摩”的。僧伽，义为“众”；蓝摩，义为“园”，二者合起来意谓“大众共住的园林”。僧伽蓝摩，略称为“伽蓝”，一般都是国王或大富长者所施舍，以供各处僧侣居住的。佛陀时代的比丘除了三衣钵具之外不许有

别的财产。因此,伽蓝是从任何地方来的比丘都可居住的场所,所以称为十方僧物。“僧伽蓝摩”又名“贫陀婆那”,义为丛林。《大智度论》卷三说:“僧伽,秦言‘众’。多比丘一处和合,是名僧伽。譬如大树丛聚,是名为林。一一树不合为林,除一一树,亦无林。……僧聚处得名丛林。”僧侣居住在伽蓝之中,是依受戒先后为长幼次序的。从受戒时起到七月十五日(农历)为一腊。遇事集会的座位须按戒腊多少排列先后。戒腊最长者称为“上座”。伽蓝中一切事务要由全体僧众集会来共同决定。凡事必须取得一致意见,方可办理。其日常事务也由全体僧众推定“知事僧”负责办理。这一管理僧众杂事的职称,梵名译音为“羯磨陀那”。“羯磨”义为事务,“陀那”义为授与。羯磨陀那意译为“悦众”。(见《四分律行事钞》卷一)印度佛教的这些制度也传入了中国,中国佛教对之有沿袭,也有改变,形成了独具特色的丛林规制。

由汉末佛教传入中国内地始,直到隋朝,各地建起了许许多多寺院。据《法苑珠林》记载:“隋代二君四十七年,寺有三千九百八十五所。”(道世《法苑珠林》卷一百)唐宋以来,创建寺院要向政府申请,得到许可方准兴建。寺院的名称也由政府颁发。《旧唐书·职官志》载:“天下寺有定数,每寺立三纲,以行业高者充之。”又注云:“每寺上座一人,寺主一人,都维那一人。”中国禅宗由曹溪慧能后,四传至于怀海,百余年间禅徒只以道相授受,多岩居穴处,或寄住于律宗寺院。到了唐贞元、元和年间(785—806),禅宗日盛,宗匠常聚徒多人于一处,修禅证道。江西奉新百丈山怀海以禅众聚处,尊卑不分,于说法住持未合规制,于是折衷大小乘经律,创意别立禅居,这即是丛林之始。丛林的意义,除了沿用前引《大智度论》所言之外,《禅林宝训音义》则认为是取喻草木之不乱生乱长,表示其中有规矩法度等。究竟何意,很难确指,因为各书解释并不一致。



丛林规模开始不大，到唐末五代之间，南方颇有发展。如洪諲住浙江径山，道膺住江西云居山，僧众达到一千余人；义存住福州雪峰，冬夏禅徒更不少于一千五百人（《宋高僧传》卷十二）。入宋，丛林建置益臻完备，禅众亦以集中居住为常度，凡名德住持的丛林都有千人以上。如宋太祖建隆二年（961），延寿至杭州灵隐寺移住同地永明寺（今净慈寺），学侣多至二千人（《景德传灯录》卷二十六）。

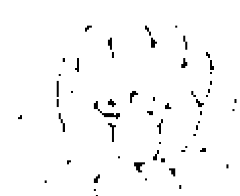
北方丛林，亦始盛于宋代。仁宗皇祐元年（1049），内侍李允宁捐施宅第创兴佛寺，宋仁宗给予寺额为"十方净因禅院"庐山圆通寺怀琏应命为住持，禅道大弘于汴京。神宗元丰五年（1082），又命京师大相国寺，创立慧林、智海二大禅院，后来此二禅院都成为京师有名的丛林。至宋徽宗崇宁二年（1103）宗熙集《禅苑清规》时，丛林制度已灿然大备。

宋室南渡以后，禅宗名僧辈出，所居丛林，皆极一时之盛。如圆悟克勤所住江西云居山、大慧宗杲所住浙江径山、宏智正觉所住泗州普照寺及明州天童寺、真歇清了所住真州长芦崇福寺，其住众常至千人以上。史弥远因而请定江南禅寺为五山十刹，可见丛林之兴盛。禅院五山为：余杭径山寺，杭州灵隐寺、净慈寺，宁波天童寺、阿育王寺；禅院十刹为：杭州中天竺寺、湖州道场寺、温州江心寺、金华双林寺、宁波雪窦寺、台州国清寺、福州雪峰寺、建康灵谷寺、苏州万寿寺、苏州虎丘寺。

丛林制度，最初只有方丈、法堂、僧堂和寮舍。以住持为一众之主，非高其位则其道不严，故尊为长老，居于方丈。不立佛殿，唯建法堂。所集禅众无论多少，尽入僧堂，依受戒先后次序安排。行普请法，无论上下，均令参加生产劳动以自给自足。又置十务（职位），谓之寮舍，每舍任用主事一人，管理寮舍之事务，令各司其分（《景德传灯录·禅门规式》卷六）。

《百丈清规》所立十务，主要是管理全寺劳作事务的。相传《百丈清规》曾推广到全国的禅宗寺院，但此清规到宋初已失传，当时称之为《古清规》。现在只能看到宋杨亿撰写的《古清规序》一篇（见元德辉编《敕修百丈清规》卷八）。宋元时各寺都有自己的清规，内容不尽相同。宋圆悟克勤的后嗣无量宗寿禅师有《日用小清规》，元中峰明本禅师有《幻住庵清规》。宋崇宁二年（1103）宗赜编《禅苑清规》十卷，他在《序》中说："丛林蔓衍，转见不湛。加之法令滋彰，事更多矣。"咸淳十年（1274）惟勉编成《丛林校定清规总要》二卷，《序》中也说："朋辈抄录丛林日用清规，互有亏阙。"元代至大四年（1311）一咸编成《禅林备用清规》，《序》中说到各家清规"或僧受戒首之，或以住持入院首之"。但是一咸却以"祝圣"、"如来降诞"二仪冠其前。由此可见，宋元时各寺清规甚为繁杂，各各不同，但都不叫作"百丈清规"。到了元代后至元四年（1338）德辉根据一咸所编，参考诸家，撰成《敕修百丈清规》，始用百丈标名，实质上与百丈原制颇不相同。明朝洪武十五年（1382）、永乐二十二年（1424）先后敕旨推行此清规。英宗正统七年（1442）又敕令重刊施行。可见，清规的发展由百丈创始，逐渐演变成"敕撰"，以政府的命令加以推行。

丛林须有殿堂。殿是奉安佛菩萨像以供礼拜祈祷的处所，堂是供僧众说法行道等用的地方，二义合起来作为中国佛寺中重要屋宇的总称。唐宋时代，按常规，佛寺须有"七堂伽蓝"，即七种不同用途的建筑物。佛教各宗派对其解释略有不同，一般认为是：山门、佛殿、讲堂、方丈、食堂、浴室、东司（厕所）。发展到近代，逐渐以佛殿为其主体部分，而且设置较为规范化。禅宗的殿堂配置最有章法，比较固定，故各宗寺院多从之。但古刹常存遗制及递改之迹；山寺又多依山傍水，因地制宜，也不规则；有些位于闹市区而逐步发展起来的，或由花园、别墅、住宅改造等而建成的佛寺，布局往



往自成一格，不甚规范。一般而言，殿堂的名称依所安本尊及其用途而定。安置佛、菩萨像者，有大雄宝殿（简称大殿）、毗卢殿、药师殿、三圣殿、弥勒殿、观音殿、韦驮殿、金刚殿、伽蓝殿等。安置遗骨及法宝者，有舍利殿、藏经楼（阁）等。安置祖师像者，有开山堂、祖师堂、影堂罗汉堂等。供讲经集会及修道等之用者，有法堂、禅堂、板堂、学戒堂、忏堂、念佛堂、云水堂等。其他供日常生活、接待用者，有斋堂、客堂、方丈、茶堂（方丈接待室）、延寿堂（养老堂）等。

中国佛寺主要殿堂，如佛殿、法堂、毗卢殿、天王殿、方丈等，一般建于寺院的南北中心线上，其余斋堂、禅堂、伽蓝殿、祖师堂、观音殿、药师殿等，则作为配殿而建于正殿前后的两侧。如宋慧洪《潭州白鹿山灵应禅寺大佛殿记》说："世尊遗教，弟子因法相逢，则当依法而住。……营建室宇，必先造大殿，以奉安佛菩萨像。使诸来者知归向故，昼夜行道，令法久住，报佛恩故。"又《信州天宁寺记》说："入门，层阁相望而起。登普光明殿，顾其西则有云会堂，以容四海之来者。为法宝藏以大轮载而旋转之，以广摄异根也。顾其东则有香积厨，以办伊蒲塞馔。为职事堂以料理出纳。特建善法堂于中央以演法，开毗耶丈室以授道。"（《石门文字禅》卷二十一）文中，普光明殿即大雄宝殿，云会堂即禅堂，法宝藏即藏经阁，香积厨即厨房，职事堂即库房，善法堂即法堂，毗耶丈即方丈。从宋代以来，殿堂配置则大抵与此相仿。

近代佛寺的基本部分是两组建筑：山门和天王殿为一组，合称"前殿"；大雄宝殿为一组，是主体建筑。有此二者方可称为"寺"或丛林。前殿，包括山门、钟楼、鼓楼、天王殿这一组设施。有的寺院限于条件，常将山门与天王殿合并，取消钟楼和鼓楼。大的丛林理应齐备。附加建筑则品类较多，各寺可按情况自由配备。

寺院殿堂布置除佛像之外，还有比较固定的各种庄严和供具。主要的庄严为宝盖、幡、幢、欢门等。《洛阳伽蓝记》记述建中寺的

佛殿、讲堂,有"金华宝盖,遍满其中"的记载,可知中国佛殿之庄严,由来已久。

宝盖　又称天盖。本尊佛像有宝盖,经中称华盖,佛行即行,佛住即住。今常以木材、金属或丝织之类,制成华盖之形,垂于佛像之上。当然,也有不用此盖的。

幢　又称宝幢,为佛、菩萨的庄严标帜。一般以绢、布等制成。幢身周围,置八个或十个间隔,下附四个垂帛,或绣佛像,或加彩画。《观无量寿经》有"于其台上,自然有四柱宝幢"之说,故今每一佛前多置四幢,或绕宝盖而悬。

幡　又称胜幡,也是象征佛的庄严。凡结坛场,必以幡严饰,布列四周,所谓"幡坛不相离"。幡有多种颜色和制法,以平绢制者曰平幡,束丝制者为丝幡,以金属玉石联结制者曰玉幡。凡造幡之法,不得安佛、菩萨像,但须书写经文。现今多书佛号或者经偈,悬于佛前。

欢门　是悬于佛前的大缦帐,其上以彩丝绣成飞天、莲花、瑞兽、珍禽之属。两侧垂幡,称为幡门。门前悬供佛琉璃灯一盏。

殿堂供具多少,视堂构的大小及法事所需而定。《陀罗尼经集》说:"当设二十一种供奉之具,若不能供二十一种,五种亦可。其一香水,其二杂花,其三烧香,其四饮食,其五燃灯。"现今佛前所设香炉、花瓶、烛台,所谓"三具足",即由此简化而来。小烛台之外,又有长檠,高五尺至八尺,上安木盏,以燃蜡烛。檠身多施雕刻彩画,今禅林佛殿、法堂佛前多用之。

又,佛前设有香几供台(大桌),其形或长或方不一。长的香几,以安置三具足之属,而供台则以奉五供(即涂香、华鬘、烧香、饮食、灯明)之用,以丝绣桌围围其四面。供台之前,置香几,几上放小香盘。香盘以紫檀木为之,上置一香炉二香盒,分置檀香、末香。盘前挂一红幛,绣莲花、瑞禽之属。凡住持尊宿入殿诵经及上堂说法,多



由侍者端香盘先导，至佛前置于香几，尊宿即就其前礼佛拈香。

至于丛林古规的职事，则有首座、殿主、藏主、庄主、典座、维那、监院、侍者等名目。这些职事之上，则有住持(方丈)加以统领。唐代的寺院是由三纲共同负责全寺事务的。至丛林大盛之后，三纲之制废而住持之位立。唐代的三纲是政府任命的，而宋代的住持则是由当地州官和僧人备文邀请的，其他僧职都是由住持委任。后世丛林组织日渐庞大，各寺家风不同，同为十方丛林的住持，往往因时制宜，自立职事，致使丛林名目层出不穷。宋宗赜《禅苑清规》的序文写道："庄严佛社，建立法幢，佛事门中，阙一不可。岂立法之贵繁，盖随机而设教。"在《禅苑清规》中所载的丛林职事就有二十三种。宋宗赜还写了《龟镜文》说明设立各种职事的必要："丛林之设要之本为众僧，是以开示众僧故有长老，表仪众僧故有首座，荷负众僧故有监院，调和众僧故有维那，供养众僧故有典座，为众生作务故有直岁，为众生出纳故有库头，为众僧主典翰墨故有书状，有众僧守护圣教故有藏主，为众僧迎待故有知客，为众僧召请故有侍者，为众僧看守衣钵故有寮主，为众僧供侍汤药故有堂主，为众僧洗濯故有浴主，为众僧御寒故有炭头，为众僧乞丐故有街坊化主，为众僧执劳故有园头、磨头、庄主，为众僧涤除故有净头，为众僧给侍故有净人。"(《禅苑清规》卷八)

以上制度，自宋以来通行很久，少有更改。今日十方丛林所实行的，则根据元代《敕修百丈清规》，更有增益调整。住持(方丈)为整个丛林的核心，住持之下有四大班首和八大执事辅佐。四大班首即首座、西堂、后堂和堂主，八大执事为监院、知客、僧职(又叫纠察)、维那、典座、寮元、衣钵、书记。丛林的执事，细分起来共有一百零八位。但这些不一定全部设置，而是随寺院的大小、僧人的多少或某种特殊情况灵活掌握，其名称也有差异。这些职事名称，以等级分司统称为知事人员(一级)、主事人员(二级)和头事人员(三

级）。以承担的职责轻重又可分为列职与序职两部分。列职相当于职务，侧重按办事能力和工作需要列其职别；序职相当于职称，侧重按出家资历和修持功夫定其位次。列职和序职又可分为东序和西序。东序为主位，西序为宾位，故将直接为住持工作的丛林执事待以主礼，列于东序；将辅助住持工作的待以宾礼，列在西序。实际上，东序和西序的区别并不十分明显，仅仅成为一种形式。有人说这是为仿照宫廷中文武两班朝见圣上的威仪而设，可能也有些道理。十方丛林中，比较典型的是设四十八单执事，依东、西两序排列为：

列职

东序：都监、监院、副寺、库头、监收、庄主、磨头、寮元、殿主、钟头、鼓头、夜巡

西序：典座、贴案、饭头、菜头、水头、火头、茶头、行头、门头、园头、圊头、照客

序职

东序：维那、悦众、祖侍、烧香、记录、衣钵、汤药、侍者、清众、请客、行者、香灯

西序：座元、首座、西堂、后堂、堂主、书记、藏主、僧值、知藏、知客、参头、司水

十方丛林，一般有比较完备的组织和齐全的执事。近现代的丛林，基本设置五个部分，即禅堂、客堂、库房、大寮、衣钵寮，合称为“五大堂口”；其中后四者又称为“四堂口”。重要寺务由住持会同首座等班首与四堂口主事共议决定。此外，尚有首座寮以款待上座名宿，有侍者寮以待初学新参，有行者寮以处务行者和童行，有众寮（云水堂）以接待过往僧众。又有蒙堂以待知事、僧值以上退职人员，有单寮以待副寺以下退职人员，有延寿堂以待老、病僧人，有庄田以供禅众从事生产。各堂又各立规约以资遵守约束。



十方丛林的规模较大，财产为僧团公有。僧人们不准招收弟子，故其住僧来自四面八方合住一起。十方丛林具有开堂传戒的资格，一般都定期传戒，为子孙丛林的求戒者传授戒法。十方丛林依据方丈的产生办法可分为选贤丛林、戒眷丛林和法眷丛林。选贤丛林的方丈是寺僧经过民主协商，从广大僧人中推举的德高望众者；戒眷丛林的方丈，也是从僧人中推举的德高望众者，但其必须是在本丛林中受的戒；法眷丛林的方丈，是由原方丈在《寺院法眷》上载明的几位嗣法弟子依次担任。十方丛林的住持，一般是六年一任，但可以连任，也有实行终身制的。住持退位后称为"退院和尚"。

十方丛林可以接待各地云游参学的僧人，叫作"挂单"或"挂褡"。"单"指僧人的行李，挂单是将行李安放起来，暂不他往的意思。僧人挂单于十方丛林，首先住在云水堂。云水堂住相当长时期后，以本人要求和住持同意，可以住进禅堂或念佛堂，成为寺中的基本僧众。住云水堂可以随时他往；住禅堂或念佛堂后，如果要离寺他往，只能在每年正月十五日或七月十五日提出申请告假。禅堂或念佛堂的僧众名额是有一定限额的。

关于丛林制度详见于《百丈清规》和它的注书《百丈清规证义记》等。至于丛林中行事和古德风规，则有道融《丛林盛事》、慧彬《丛林公论》、慧洪《林间录》、净善《禅林宝训》、无愠《山庵杂录》等，可资参考。

子孙丛林

子孙丛林，也叫子孙庙，相当于十方丛林。但子孙丛林规模较小，财产属一僧或一系僧人所有，住持系师徒相承。这些都与十方



丛林显著不同。当然,子孙丛林也是禅宗兴起后才有的名称,在此之前,那些较小的寺院被称为"兰若"、"佛堂"等等。

印度的寺院,有一种叫"阿兰若"的,也是规模较小的寺院。"阿兰若"义为空闲处,也就是林外空闲的地方,或独自一人,或二、三人共造小屋以居住的清净修道之所。或不造房屋,只止息在大树之下,也可以叫作阿兰若处。"阿兰若"简称为"兰若"。自建的兰若,假如本人远游之后,就等于弃舍,任何比丘都可以迁入居住。中国汉地也有兰若,赞宁《大宋僧史略》分当地之寺为六种:一名窟,谓如伊阙石窟;二名院,禅僧所住,多用此名;三名林,如经中之逝多林;四名庙,如《善见论》之瞿昙庙;五兰若,谓无院相者;六普通,日本求法僧圆仁记载:"普通院长有粥饭,不论僧俗来集便宿。有饭即与,无饭不与,不妨僧俗赴宿,故曰普通院。"(《入唐求法巡礼记》卷二)圆仁在五台山常宿于普通院。《僧史略》也说:"今五台山有多所也。"唐武宗灭法时,下令"毁拆天下山房、兰若、普通、佛堂、义井、村邑、斋堂等未满二百间不入寺额者,其僧尼等尽皆还俗"(《入唐求法巡礼记》卷四)。所谓"不入寺额者"盖指未经朝廷敕准赐与寺名。会昌五年(845)"五月,祠部奏括天下寺四千六百,兰若四万,僧尼二十六万五百"(《资治通鉴》卷二四八)。兰若、普通院之外又有"佛堂",它乃是乡所群众公共所立奉佛之所。开元十五年(727)唐玄宗曾下令拆除天下村坊佛堂过于狭小者,其佛像、僧尼就近移入寺。(见《佛祖统纪》卷四十)兰若、普通院、佛堂的制度如何,它在多大程度上与子孙丛林相似,现在已经难于详细考知了。但是有一点是可以肯定的,即兰若、普通院、佛堂等与子孙庙都是指佛寺中规模较小者。

从宋代起,丛林就有甲乙徒弟院、十方住持院、敕差住持院三种之分。甲乙徒弟院是由自己所度的弟子轮流住持而传递者,略称为甲乙院。十方住持院系公请诸方名宿主持寺务,略称为十方



院。敕差住持院是由朝廷给牒任命住持者,略称为给牒院。甲乙住持院是一种师资相承的世袭制,故又称为剃度丛林或子孙丛林。十方住持院由官吏监督选举,故称为十方丛林。后世即大体沿用这一制度,形成当今的十方丛林和子孙丛林之分立制度。

子孙丛林的规模较小,财产属性为私有,属于一僧或一系僧人所有,可由他们自行处理。僧人们可以自由招收徒弟,可以为徒弟剃度却没有传戒的权力。徒弟们须到十方丛林去受三坛大戒,受具足戒后再回到本庙,又可以招收弟子,使子孙繁衍。因此,子孙庙中的僧人上下之间都是剃度师与剃度徒的关系。子孙庙的住持,往往有多名徒弟,即将退院的住持在众多的剃度弟子中选择其最信赖者作为新的住持,这样代代相传下去。不过子孙庙的住持一般都是终身任职的,除非本人愿意让位。因此,子孙丛林住持的继承往往在老住持圆寂之时或之后。这是明显的代际世袭制。凡寺院在其法派相承中有相接近的,称为"本家"。子孙庙中若有重大事务或争执未能解决,可以邀请本家的住持共同讨论或调解。子孙丛林经本寺僧众的同意,可以改为十方丛林;十方丛林则不许改为子孙丛林。一般而言,寺院是不允许买卖的,但是子孙丛林经双方同意,可以表面上出让而实际上有代价转变传承。

除了子孙丛林和十方丛林,还有一些寺院,财产属性和住持的传承方式同于子孙庙,也有一些法派传承相同的本家寺院。但寺院的规模较大,财力雄厚,在某些时候也允许为本寺院和其他子孙庙的沙弥传具足戒。这样的寺院属于"一半子孙庙,一半十方丛林"性质。最典型的是四川新繁县的龙藏寺。此寺建于唐太宗贞观三年(629),历代都有修葺,规模宏大。清初,大朗禅师住锡于此。大朗属破山海明禅师下传宗派,但不是临济正宗,而属于临济岔派。寺内住持,从大朗禅师以后,都是师徒代代相传。此寺的本家寺院有什邡的慧剑寺、彭县的中正寺等,彼此关系十分密切。寺

外还有脚庙(即下属寺院)十座,田地千亩以上。寺内也部分接待云水僧挂单,1940年还传过一次戒。此寺斋堂前挂的梆(木鱼),不像子孙庙鱼尾向山门,也与十方丛林鱼头向山门不同,而是鱼头向斋堂外,与大殿平行横挂。

山门殿

山门,也称三门,是进入佛寺的大门的称谓。寺院的大门,大多是三门并立,中间一大门,两旁各一小门,故称为“三门”。《释氏要览》说:“凡寺院有开三门者,只有一门,亦呼为三门者,何也?《佛地论》云:‘大宫殿,三解脱门为所入处。’大宫殿,喻法空、涅槃也。三解脱门,谓空门、无相门、无作门。今寺院是持戒修道,求至涅槃人居之,故由三门入也。”由此可见,三门确实含有象征意义,正如死心禅师所说:“今欲登菩提场,必由此门而入。然高低普应,遐迩同归。其来入斯门者,先空自心;自心不空,且在门外。”(《罗湖野录》)之所以称佛寺之门为“山门”,也有特殊含义。《禅林象器笺》认为:“山门者,山对城市之言。城市俗,山林真。凡兰若,反俗居本,宜在山,所谓远离处也。故纵在城市者,亦用山号,夫归向真道者,当由此而入,故言山门也。”寺院的山门常常建成殿堂式,故山门也称之为山门殿或三门殿。

明代佛寺在山门之中有金刚殿,塑二密迹金刚力士像。后来此像移入山门内,不另设殿,山门殿内塑两尊密迹金刚力士,已成定制。此二力士执金刚杵分立山门左右,守护佛刹,称为二王。《大宝积经·密迹金刚力士会》卷八说:“过去久远,有佛名无量勋宝锦净王现世,有转轮圣王名曰勇郡王,有千子具足,其二子一曰法意,二曰法念。后二子各言所志。法意太子曰:‘吾自要誓,诸人成



得佛时，当作金刚力士，常亲近佛。在外威仪，省诸如来一切秘要，常委托依。普闻一切诸佛秘要密迹之士，信乐受喜，不怀疑结。'法念太子曰：'诸正士听，吾心自誓言。诸仁成佛道，身当劝助使转法轮。适见相劝，辄转法轮。'"《大宝积经》明确指出："其法意太子则今金刚力士名密迹者是也。其法念太子者，今识其梵天是也。"宋代知礼撰《金光明经文句》解释说："据经为一人，而状于伽蓝之门而为二像者，夫应变无方，多亦无咎。"《释门正统》则作了另外一番解释：《五分律》云："佛四面有五百金刚，今状其二，无可疑也。"这就是说，围绕于佛陀的有五百金刚，今山门殿树其二像作为五百金刚的代表。对照发现的古代遗物，"二王"之设确实系晚世才定型的。古代云冈、龙门、麦积山石窟，都有金刚力士雕像，只是一尊。唯隋代河北安阳宝山大住圣窟入口两壁，刻有那罗衍神王（大力神）与迦毗罗神王两像，左像执槊，右像执杵，与佛所说于门两颊画执杖药叉相符（《大日经疏》卷一，夜叉也译作密迹，为四天王之一毗沙门天王属下）。此二像为中国现存最古的门像（见常盘大定《宝山之石窟》，载《支那佛教史迹踏查记》）。现今寺门左右的金刚力士像，都是面貌雄伟，作忿怒相，头戴宝冠，上半身裸体，右手执金刚杵，左手扼腕，两脚张开，故身体四肢均呈紧张之状。其不同者，只是左像怒颜张口，以金刚杵作打物之势；右像忿颜闭口，平托金刚杵，怒目睁视而已。

由于左像张口，右像闭唇，从而产生了对此"二王"的不同解释。现今中国有些寺院还将此传说加以实物化。据说左像开口发"阿"声，右像闭口呈"吽"的发音形状，而"阿"与"吽"为佛教的陀罗尼咒语。"阿是吐声权舆，一心舒遍，弥纶法界；吽是吸声条末，卷缩尘刹，摄藏一念"，"恒沙万德，莫不包括此二音两字"（《大日经疏》）。民间人士并不十分了解"阿"、"吽"字音的含义，将二音转读成"哼"、"哈"二字之音。明代著名神魔小说《封神演义》更是将错

就错，附会出了“哼哈二将”的传奇故事。《封神演义》写道，哼哈二将，一位叫郑伦，一位叫陈奇。郑伦常以哼鼻为其御敌接战的绝招，一哼响如洪钟，同时喷出两道白光，吸人魂魄。陈奇受异人秘术，养成腹内一道黄气，张嘴一哈，黄气喷出，见者魂魄自散。二人同为商王督粮官，郑伦降周战死，陈奇被周将杀死。周灭商后，姜子牙归国封神，特敕封郑伦、陈奇“镇守西释门，宣布教化，保护法宝，为哼哈二将之神”。近代以来，有些佛寺的山门殿就塑有“哼哈二将”塑像，民间还将哼哈二将作为门神看待。其实，佛教经典中根本就没有“哼哈二将”这一名称，其纯属民间的附会虚构。

据《禅林象器笺》考证，三门阁上必设十六罗汉像，中安宝冠释迦，以月盖长者、善财童子为挟持。宝冠释迦是释迦牟尼佛九十七种“大人之相”的一种，其形制为：顶着华冠，项着璎珞，手着环钏。月盖长者和善财童子为观音菩萨的胁侍。《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼咒经》说：“时毗舍离大城之中，有一长者名曰月盖，与其同类五百长者俱诣佛所……唯愿世尊慈愍一切”，救助毗舍离城中人民所受的苦难。佛陀让月盖长者等去求助无量寿佛及二位胁侍菩萨，“观世音怜愍救护一切众生。毗舍离人平复如本”。善财童子像盖依《华严经·入法界品》。因其与“财”有关，在民间尤其有较大影响，今日中国佛寺一般将其移入观音殿中。

近代的山门前曾立一块石碑，上刻“不许荤酒入山门”。后来碑文改刻为“荤酒不许入山门”。意在提醒烧香拜佛的“俗客”不应吃荤饮酒。现今此碑已不复树立，唯有些寺院的戒坛后面尚设此碑。



天王殿

天王殿是山门殿内的第一重殿。正面本尊供弥勒菩萨像或布袋和尚坐像,东西两旁供四大天王像。弥勒背后设手执宝杵呈将军身的韦驮天像。

弥勒菩萨,名"阿逸多",是释迦牟尼佛的弟子,南天竺人。后来由人间往生在兜率天内院中为教化菩萨。据佛经说,释迦牟尼佛的教法流传一万年,其后世界变得美好,不再需要佛教,佛教便自行灭亡。再过八百余年后,弥勒菩萨由兜率天生此世界成佛(见《增一阿含经》、《弥勒上生经》、《弥勒下生经》)。弥勒既是菩萨,又是"未来佛",故弥勒的形象有两种:一种作为佛像,为"三世佛"之一;另一种为戴天冠的菩萨像。天王殿所置乃着菩萨装的弥勒像。这是天王殿的一种置像规制。近现代的佛寺中,天王殿的正中主尊,往往供奉的是布袋和尚,人们将他作为弥勒菩萨化身。这是天王殿的另一种规制。

布袋和尚为五代僧,名契此。赞宁《宋高僧传》卷二十一有其本传,其文曰:"释契此者,不详氏族,或云四明人也。形裁腲脮,蹙頞皤腹,言语无恒,寝卧随处。常以杖荷布囊入鄽肆,见物则乞,至于醯酱鱼葅才接入口,分少许入囊,号为长汀子布袋师也。曾于雪中卧,而身上无雪,人以此奇之。有偈云:'弥勒真弥勒,时人皆不识'等句。人言慈氏垂迹也。又于大桥上立,或问:'和尚在此何为?'曰:'我在此觅人。'常就人乞啜,其店则物售。袋囊中皆百一供身具也。示人吉凶,必现相表兆。亢阳即曳高齿木屐,市桥上竖膝而眠。水潦则系湿草屦。"人以此验知其为弥勒化身。后梁贞明二年(916)圆寂于浙江奉化岳林寺东廊磐石上。从宋朝始,有寺院



将此布袋和尚像当作天王殿的主尊供奉，其状袒腹露胸，大腹便便，笑口常开。近世以来，又常在其旁设两个以至五、六个小胖男孩与之嬉戏，称其谓“五子戏弥勒”，也有“送子弥勒”的说法。有些寺院还在布袋和尚像两边悬挂一幅对联：“大肚能容，容天下难容诸事；开口便笑，笑世上可笑之人。”

四大天王为印度十六善神之属，其名常见于大小乘经论。最知名者为毗沙门天，义为多闻，乃印度北方的守护神，与持国、增长、广目天王共称为四大天王（《金光明经·四天王品》卷二，即以毗沙门居首）。毗沙门天王造像很早就已见于云冈、龙门等石窟。唐天宝元年(742)西域五国侵犯安西，传说毗沙门天王曾现身破敌，玄宗遂令各州府城门上西北隅均置此天王像。其后又命佛寺设立专门殿、院安置（《僧史略》下）。如唐长安大兴善寺的天王阁、江苏昆山慧聚寺的天王堂，都是较早供奉毗沙门天王的殿堂。

四天王的形象，古今略有不同。据唐译《陀罗尼集经》卷十一“四天王像法”载，四天王均身着种种天衣，严饰精妙。东方天王提头赖吒，左手把刀，右手执矟（即长矛）拄地。西方天王毗噜博叉，左手执矟，右手把赤索。北方毗沙门天王，左手执矟拄地，右手擎佛塔。又依照《长阿含经》第十二《大会经》及《法华文句》等记载：四大天王各领二鬼神，持国天王领乾闼婆与富单那，增长天王领鸠槃荼与薜荔多，广目天王领龙与毗舍阇，多闻天王领夜叉与罗刹，故四天王像的脚下各踏二鬼神以示威武。到了元代以后，其塑像有了很大变化，东方天王持物换成了琵琶；明代时，北方天王持物换成了雨伞；清代时，西方天王持物换成了蛇类，遂成今日一般常见的四大天王形像。元沙罗巴译《药师琉璃光王七佛本愿功德经念诵仪轨供养法》以四偈说明四大天王的身色持物及守护国土：“东方持国大天王，其身白色持琵琶”；“南方增长大天王，其身青色执宝剑”；“西方广目大天王，其身红色执羂索”，“北方多闻大天王，



其身绿色执宝叉”。现在天王殿中的四大天王塑像,大体据此记载为之。也有人认为,现今的四大天王造型,很受明代神魔小说《封神演义》影响,而且世俗惯于将四大天王称为“四大金刚”。其实,金刚与天王在佛教中区别很大,绝不可等同视之。

天王殿弥勒像背壁面北而设的韦驮天,也被称为韦驮菩萨,其来源有二说。其一,据佛经记载,韦驮是印度婆罗门教所尊奉的天神,如《金光明经》云:“风水诸神、韦驮天神及毗纽天。”在印度《黎俱吠陀》中记载着一位天神韦驮,威力无比,战胜各种邪恶,使人间得到光明,被称之为“战神”、“百威之神”、“胜利之神”。他所使用的武器就是金刚杵。中国佛寺的韦驮塑像是一手持金刚杵的武士形象,这与韦驮天神不无关系。其二,唐代僧人道宣《道宣律师天人感通传》等书讲到,有一位天人来礼敬道宣,声言姓王名蟠,是南天韦将军麾下的使者,“将军事务极多,拥护三洲之佛法”。三洲指东、西、南三洲,因北洲无佛法而缺之。又据《法苑珠林》卷十载:“又有天人韦琨,亦是南天王八大将军之一臣。四天王合有三十二将,斯人为首。生知聪慧,早离欲尘。清净梵行,修童真业。面受佛嘱,弘护在怀;周统三洲,住持为最。”唐宋之际,以上二说逐渐融合,特别是道宣律师讲的韦将军巡游三洲,守护伽蓝等故事广泛流传之后,遂渐渐形成定制,凡建佛寺必奉韦驮为守护神,世称韦驮菩萨。其造像形式有二:一,合十指掌,横金刚杵于两腕,两足平立。二,以左手握杵拄地,右手插腰,左足略向前立。韦驮菩萨面北直对佛殿,注视出入行人。

大雄宝殿

大雄宝殿即正殿,或称大殿。大雄是称赞释迦牟尼佛威德高

大的意思。

古代佛寺大殿中像设如何布置，记载缺乏，难以详考。只可从现存古刹遗物中略见一斑。如建于唐大中十一年(857)的五台山佛光寺大殿存有佛像一堂。主像凡五尊，各有胁侍五、六尊。中尊为释迦佛，趺坐在长方形须弥座上。左次主像是弥勒佛，垂双脚，各踏莲花一朵。右次主像是阿弥陀佛，趺坐在六角须弥座上。释迦佛的左右有迦叶、阿难两尊者和两菩萨侍立。再前一些有两供养人跪在莲花上，手捧果品，作奉献状。弥勒佛和弥陀佛的胁侍，除以两菩萨代二尊者外，其余均同。极左的主像是普贤，乘象，两菩萨胁侍，普贤像前有一韦驮及童子像。极右的主像是观音，乘狮，两菩萨胁侍。后世的配置，都以普贤与文殊对称而立。文殊乘狮居左，普贤乘象居右。佛光寺却以普贤居左，而以文殊居右，大概是因为五台山乃是文殊道场之故吧。佛坛两极端前角，各有甲胄护法天王，两像遥立对峙，各持长剑，瞋目怒视(梁思成《记五台山佛光寺的建筑》，载《文物参考资料》1953 年第五、六期)。这种大殿配置，大概可以代表唐代格式之一般。

入宋，佛寺像设始有具体记载。如慧洪《潭州白鹿山灵应禅寺大佛殿记》说："像设释迦如来百福千光之相，文殊师利、普贤大菩萨，大迦叶、庆喜(阿难)尊者，散花天人、护法力士，又环十八应真大士，序列以次，庄严毕备。"至南宋时，更有明确的记载。如宗鉴《释门正统》卷三《塔庙志》说："今殿中设释迦、文殊、普贤、阿难、迦叶、梵王、金刚者，此净土之像也。……盖若以声闻入辅，则迦叶居左，阿难居右；若以菩萨入辅，则文殊居左，普贤居右。今四大弟子俱列者，乃见大小乘各有二焉耳。梵王执炉，请转法轮；金刚挥杵，护卫教法也。"这种一佛四弟子的形式，一直为后世部分佛殿像设所采用。

但自宋代以来，较大佛殿常供三尊，所谓三佛同殿。有些寺院



以弥勒菩萨为中尊，以释迦佛、弥陀佛位于左右，又以无著、天亲二菩萨为弥勒菩萨胁侍，如宋杭州金刚宝乘寺及开封殷圣禅院等处皆如此。有些寺院以释迦牟尼佛为中尊，以弥陀佛、弥勒菩萨位于左右，又以迦叶、阿难二尊者为释迦佛胁侍，如天台山国清寺、大慈寺，泗州乾明禅院、开封太平兴国寺、五台山真容院等处佛殿(成寻《参天台五台山记》卷一、三、四、五)。也有一些寺院以释迦佛、药师佛、弥勒菩萨为三尊，是以药师佛代替弥勒菩萨坐于左位(东方)，如宋契嵩《漳州崇福禅院千佛阁记》说："阁成，岿然九间……释迦、弥勒、药师，则位乎其中，千如来则列于前后左右也。"(《镡津文集》卷十二)

不过，以弥勒菩萨与释迦佛、弥陀佛并列，后来渐有异议，遂以药师佛代之。如《释门正统》卷三载："或设三佛同殿，右弥勒、天亲、无著(胁侍)者，当来补处之像；左弥陀、观音、势至者，净土之像也。窃尝论之：若据娑婆化主，止立释迦之像，辅以文殊、普贤可也。当来下生既在补处，未有辅佐，岂得与释迦、弥陀并列而为三耶？兹岂一佛独化之道乎？"这是说，弥勒身为未来候补佛，不应与释迦、弥陀并列为三，故宋以后，弥勒遂另居于弥勒殿(见契嵩《镡津文集·双阁铭并序》)。

宋辽时代佛殿，也有供五佛乃至七佛的。如大同华严寺、善化寺及泉州开元寺等宋、辽遗构大殿，都各供五佛，亦称五智如来或五方佛。义县奉国寺大殿则供过去七佛。山西玄中寺千佛阁倒坏后，近由人民政府拨款重修，改奉七佛，名七佛阁。此外七佛之像，也见北京故宫博物院保存的山西兴化寺的壁画。元代巨刹，多有前后二佛殿，前佛殿塑三世佛，即燃灯佛(亦称定光佛)、释迦佛、弥勒佛；后佛殿则塑五如来(见姚燧《牧庵集·崇恩福元寺碑》卷十)。

明代之大殿，犹多塑三世佛。如徐一夔《灵谷寺碑》说："其为制：以佛之当独尊也，故于正殿，则奉过、现、未来之像，其他侍卫天

神不与焉。”(《金陵梵刹志》卷三)明末嘉靖十九年(1540),日僧周良奉使访问中国,于淮阴兴国寺、沧州集善禅寺、北京大慈恩寺、苏州虎丘寺、吴江华严禅寺、余姚龙泉寺等佛殿,犹见三世如来之像(牧田谛亮《策彦入明记之研究》上《策彦和尚初渡集》)。

明代以后,丛林规制已趋定型,大殿设像已有成法。一般丛林大殿正中主尊或设释迦牟尼佛,或设三身佛,或设三世佛,或设毗卢佛,或设接引佛,或设五方佛,或设七佛。大殿两侧多塑十八罗汉之像,左右各九尊。佛坛背后或塑面北的三大士像,或独塑“海岛观音”之像。

释迦牟尼佛　大殿中的释迦像主要有三种法式:一种是结跏趺坐,左手横置左足上,名为定印,表示禅定的意思;右手直伸下垂,名为“触地印”,表示释迦在成道以前的过去生中,为了众生牺牲了自己的一切,这些唯有大地能够证明,因为这些都是在大地上做的事。这种姿势的造像,名为成道相。第二种是结跏趺坐,左手横置左足上,右手各上屈指作环形名为“说法印”,这是“说法相”,表示佛说法的姿势。另外有一种立佛,左手下垂,右手屈臂向上伸,这名为“栴檀佛像”,传说是佛在世时印度优填王用栴檀木按照佛的面貌身形所作。手下垂名为“与愿印”,表示能满众生愿;上伸名为“施无畏印”,表示能除众生苦。后来仿照此形像制作的也叫作“栴檀佛像”。一般大殿还在释迦牟尼佛像旁塑有两位比丘塑像,一年老,一中年,这是佛的两位弟子。年老的名叫“迦叶尊者”,中年的叫“阿难尊者”。佛涅槃以后,迦叶尊者继领徒众,后世称之为二祖。大殿中的这组造像,一般称为“一佛两弟子”。

三身佛　有的大殿中不是一尊佛像而是三尊,这是根据大乘教理表示释迦牟尼佛的三种不同之身。当中一尊是“法身佛”,名“毗卢遮那佛”,此云遍一切处,表示佛教真理就是佛身;左旁一尊是“报身佛”,名“卢舍那佛”,此云光明遍照,表示证得佛教真理而



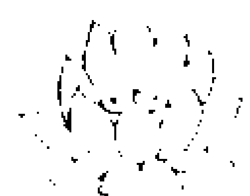
自受法乐的智慧就是佛身；右旁一尊是“应身佛”，名“释迦牟尼佛”，此云能仁寂默，表示随缘住世教化各种不同的众生之佛身。

三世佛　有的大殿中所设的三尊佛并非三身佛，而是代表中、东、西三方不同世界的佛。中间一尊是我们这个世界的释迦牟尼佛；左边是东方净琉璃世界的药师琉璃光佛，结跏趺坐，左手持钵，表示甘露，右手持药丸；右边是西方极乐世界的阿弥陀佛，结跏趺坐，双手叠置足上，掌中有一莲台，表示接引众生的意思。这三尊佛合起来叫“横三世佛”。三世佛旁边各有二位菩萨立像和坐像，在释迦牟尼佛旁的是文殊菩萨、普贤菩萨；在药师佛旁的是日光菩萨、月光菩萨；在阿弥陀佛旁的是观世音菩萨、大势至菩萨。这六位菩萨各是这三位佛的上首弟子(见《华严经》、《药师本愿经》、《观无量寿佛经》)。三世佛又有以过去、未来、现在为三世的，名“竖三世佛”。正中是现代佛，就是释迦牟尼佛；东边是过去的迦叶佛；西边是未来的弥勒佛。不过，大殿常见的是“横三世佛”，“竖三世佛”罕有设置。

毗卢佛　有的大殿中只供一尊毗卢佛。毗卢佛是三身佛中的报身佛像。毗卢佛的莲座是千叶莲花。每一尊莲瓣上有一尊小佛，那是应身释迦佛。这是根据《梵网经》所说：“我今卢舍那，方坐莲花台，周匝千花上，复现千释迦，一花百亿国，一国一释迦，各坐菩提树，一时成佛道。”这一莲瓣代表一个三千大千世界，整个莲座代表华藏世界。

接引佛　净土宗的寺院中，常常在大殿中供阿弥陀佛(接引佛)像。接引佛是阿弥陀佛立像，作接引众生之相，右手垂下，作与愿印，左手当胸，掌中有金莲台。

五方佛　有的寺院大殿里塑的是五尊佛。正中是法身佛，名毗卢遮那佛，代表法界体性智，佛呈跏趺坐，手结智拳印。左手第一位是南方宝生佛，表福德，象征平等性智，其身金色，所结手印或



为满愿印,可满足众生一切愿望,即左手持衣角当心,右手仰掌;或结另一种手印,左手为拳,右手开于外方,屈无名指与小指,中指与二指、大指剑立。左手第二位是东方阿閦佛,表觉性,代表大圆镜智,其像为坐像,手印为破魔印,即右手舒五指指地,左手以五指执衣角。右手第一位是阿弥陀佛,表智慧,代表妙观察智。右手第二位是北方不空成就佛,表事业,代表成所作智,其造像为金色,所作手印为施无畏印,即左手执衣两角,右手展掌,竖其五指,当肩向外。这五佛,根据密宗的理论综合说明佛的意义,即五佛表五智也。

过去七佛　也有一些寺院大殿供过去七佛像。过去七佛依时间先后排列为:毗婆尸佛、尸弃佛、毗舍婆佛、拘搂孙佛、拘那舍佛、迦叶佛、释迦牟尼佛。佛教认为过去共有七佛,释迦牟尼佛是其最后一位,在他之前还有先出世的六佛,其中前三佛是在过去劫中出世的,后四佛是在现在劫中出世的。因毗婆尸佛最长,故其像位于正中,其余六佛分列左右两边。

十八罗汉　一般寺院的大殿两侧多供奉有十八罗汉像。据说,佛涅槃以前,嘱咐了十六位大罗汉,让他们不要涅槃,常住世间为众生培植福德。这十六位罗汉是:一宾度罗跋罗惰阇、二迦诺迦伐蹉、三迦诺迦跋厘惰阇、四苏频陀、五诺矩罗、六跋陀罗、七迦理迦、八伐阇罗弗多罗、九戍博迦、十半托迦、十一罗怙罗、十二那迦犀那、十三因揭陀、十四伐那婆斯、十五阿氏多、十六注荼半托迦(见《法住记》和《十六罗汉因果识见颂》)。五代以后,或加上《法注记》的作者难提密多罗和《因果识见颂》的作者摩拿罗多,成为十八罗汉。或者错将第一尊宾度罗跋惰阇分为二人,加上难提密多罗(庆友)而作为十八罗汉。(以上据周叔迦考证)

三大士　在正殿佛像背后,往往有坐南向北的菩萨像。一般是文殊、普贤、观音三大士之像,文殊骑狮子,普贤骑六牙白象,观



音骑龙。

海岛观音　有些寺院于大殿背后修海岛，面北而设观音像，立海岛上，观音右手据杨柳，左手托净瓶。海岛四周依据《法华经·普门品》作“观音救八难”的塑像。在观音像两旁有善财童子（出《华严经·入法界品》）和龙女（出《法华经·提婆达多品》）像作为胁侍。

总而言之，大雄宝殿的像设可分为三部分：一是大殿正中的主尊佛像，二是大殿两侧的十八罗汉，三是正中佛坛背后的三大士或海岛观音像。各地佛寺因地因事制宜，并不完全相同。

伽　蓝　殿

伽蓝殿常建于大雄宝殿或法堂的东边，故亦被称为东配殿。伽蓝是“僧伽蓝摩”的简称，意译“众园”，音兼意译为“僧园”，原指修建僧舍的基地，转而为包括土地、建筑物在内的寺院的总称。伽蓝殿供奉守护伽蓝土地之神像，古时又称土地堂。《南禅规式》说：“宋国土地祖师二堂，在法堂左右。”《敕修百丈清规》“住持念诵”云：“侍者随住持到祖堂、土地堂、大殿烧香礼拜。”不过，“土地神”乃中国传统宗教的神灵，正如《禅林象器笺》引用《余冬序录》的话云：“爵尊、德尊、齿尊之人，往往没而得祭于里社，俗谓土地神是也。里人或为之立庙。”佛教寺院殿堂，何时引入“土地神”，史籍失考。《禅林象器笺》搜集数条如下：“径山土地神，名灵泽龙王，寺有龙王殿”；“灵隐护法神，名灵鹫山王”；“雪峰土地神，名松山”；“嘉兴府兴圣寺土地神，名千圣小王。”《禅林僧宝传》卷九载：“高安洞山有神灵，膺公（云居道膺禅师）住三峰时，受服役，既来云居，神亦从至，舍于枯树之下，而树茂，号安乐树神。”可见，各地佛寺对于“土地神”之设并无统一的规制。当然，也有寺院以佛教的护法神

为"土地堂"主尊的，如《禅林象器笺》第五类载"东福土地堂，安梵天帝释"就是一例。近代以来，伽蓝殿通常以给孤独长者、祇陀太子和波斯匿王为主尊，辅以伽蓝十八神或关羽像等。

当释迦牟尼佛在世时，舍卫国有位长者名须达多，他乐于将财物布施给贫困者，人们称他为给孤独长者。传说他要请佛陀到舍卫国来说法教化，就同佛陀的弟子舍利弗选择地方供佛和弟子们居住。经过再三考虑，选定了舍卫国太子祇陀的花园。但是太子没有出卖园林的意思，便对给孤独长者说："你若能将黄金在我的园地上布满了，我便把花园卖给你。"给孤独长者当真这样做了。太子很感动，便少要了他一部分黄金作为买回树木的价钱，二人共同请佛陀来住。这便是印度有名的祇树给孤独园。后来舍卫国的波斯匿王也归信佛教，为佛教的事业作出过很多贡献。所以，后来佛教便将此三人当作护法神供入伽蓝殿。殿堂正中供奉波斯匿王，左边是祇陀太子，右方是给孤独长者。伽蓝殿两侧通常供奉"十八伽蓝神"。据《七佛八菩萨大陀罗尼神咒经》卷四所言："护僧伽蓝神有十八人：一名美音，二名梵音，三名天鼓，四名巧妙，五名叹美，六名广妙，七名雷音，八名师子音，九名妙美，十名梵响，十一名八音，十二名佛奴，十三名叹德，十四名广目，十五名妙眼，十六名彻听，十七名彻视，十八名遍观。"

关羽乃三国时蜀汉刘备手下的一员猛将，以义气及勇猛善战著称于世。他在中国民间影响很大，并逐渐被神化，各地很早就建有供奉关羽的"关帝庙"。至于将关羽作为佛教的护法伽蓝神则是唐朝以后的事。据考证其来源于《佛祖统纪》卷六记载的一个故事。隋开皇十二年(592)十二月，天台宗创始人智𫖮来到荆州，欲在当阳玉泉山创立精舍。一天，智𫖮正在趺坐入定，忽然"天地晦冥，风雨号怒，妖怪殊形，倏忽千变"。经十七日，师无惧色，并"闵之曰：汝所为者，生死众业，贪自余福，不自悲悔。言讫，象妖俱灭。



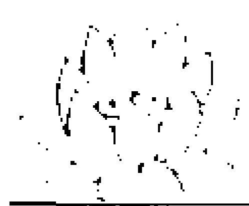
其夕,云开月明,见二人威仪如王,长者美髯而丰厚,少者冠帽而秀发,前致敬曰:予即关羽。汉末纷乱,九州瓜裂;曹操不仁,孙权自保,予义臣蜀汉,期复帝室。时事相违,有志不遂,死有余烈,故王此山。大德圣师何枉神足?师曰:欲于此地建立道场,以报生身之德耳。神曰:愿哀闵我愚,特垂摄受。此去一舍,山如覆船,其土深厚,弟子当与子平建寺化供,护持佛法。愿师安禅,七日以须其成。师即出定,见湫潭千丈,化为平阯;栋宇焕丽,巧夺人目。神运鬼工,其速若是。师领众入居,昼夜演法。一日,神白师曰:弟子今日获闻出世间法,愿洗心易念求受戒,永为菩提之本。师即秉炉,授以五戒。于是神之威德,昭布千里,远近瞻祷,莫不肃敬"。《三国志传》记载,唐高宗仪凤年间,神秀于湖北玉泉山玉泉寺"立关公为本寺伽蓝(神)。至今古迹尚存"。此书虚诞不可全信,特别是将此事与神秀禅师挂钩,尤为荒谬。但玉泉寺于唐初就立有以关公为主尊的伽蓝殿,是不争的事实。现代的汉传佛教寺院的伽蓝殿,常在殿中设一小龛供奉关羽像,有些大的殿堂还将关平、周仓作为关羽的左右胁侍。

从设像看,伽蓝殿可以看作佛教中国化的一个缩影。

祖 师 堂

祖师堂亦称祖师殿,通常位于大雄宝殿西侧,被称为西配殿。此种布局以禅宗寺院最常见。但是其他寺院也往往仿效其制而立本宗的祖师堂,以供奉本宗的诸位祖师。

禅宗寺院何时设立祖师堂,已很难确考。不过,六祖慧能于唐先天二年(713)于广东韶州曹溪宝林寺圆寂,其弟子建"肉身殿",不久又建"六祖殿"。此殿可看作禅宗祖师堂之设的兆端。其后,



禅宗分派竟成，各据其地传法，因此，祖师堂内供像不一，往往以其开山之祖为主尊设立祖师堂。至宋代杨岐派白云守端禅师改革旧制，始形成较为统一的格局。《白云守端和尚禅录·祖堂纲纪序》说："吾道盛于此土，初祖菩提达摩之纲焉。此实天下之共知。而奈何天下祖堂中，各以开山传次者，为其祖。殊不思乃宗乃祖，所传所持之最者乎？呜呼！教来五百年后，达摩始来，向之诸家之贤者，岂不知性即乎圣？何为竟自以性以圣之泥乎？乃须少林之后，犹弹指顷，不假文字，语默有无，释然亡其所待，而自得还其本。又古之岩居穴处者，但以法为胜为味，殊不虑今日其间者骄，独大智禅师虑之，而廓以禅林之度，由是资之，而少林之风至今蔼然于天下。吾欲天下祖堂中，以达磨、大智正其位，以开山传次者陪之，贵来者尊其始而归其大，岂不然乎？"白云守端此文撰于宋熙宁三年(1070)十月初一日。其后慧洪《林间录》赞同白云守端的主张，并将其具体化："天下丛林之兴，大智禅师力也。祖堂当设达摩初祖之像于其中，大智禅师像西向，开山尊宿像东向，得其宜也。不当止设开山尊宿，而略其祖宗耳。"(《林间录》卷二)此后，天下禅寺风起响应，祖师堂之规制始为统一，并影响到日本禅寺祖师堂的布设。顺便指出，宋代还于少林寺建立了初祖庵、二祖庵。

现今禅寺之祖师堂一般不再刻意强调开山之祖，因此一般佛寺以达摩、慧能为禅道之祖，马祖建丛林、百丈立清规，故堂中正中是梁时来华的禅宗初祖菩提达摩禅师，左方是达摩六传弟子六祖慧能禅师，右方是慧能的三传弟子建立清规的百丈怀海禅师。不过，也有一些寺院，达摩像右侧供奉的是慧能的二传弟子、百丈怀海之师马祖道一之像。



药 师 殿

以东方净琉璃世界的教主药师佛为供养主尊的寺院殿堂,称为药师殿。殿内正中为“药师三尊”,即药师佛及其两胁侍日光菩萨和月光菩萨,殿堂两侧则列有十二药叉大将。据佛经中说,在遥远的过去世,有位电光如来行化世间。当时有一位梵士,养有二子。这位梵士痛感世间浊乱,众生困苦,于是发誓救助病苦众生。电光如来对他很赞赏,于是劝梵士改称“医王”,他的两个儿子改名为“日照”、“月照”。这位梵士后来成佛即为药师如来,其二子也修成了菩萨,成为药师佛的两位胁侍,他们就是日光菩萨和月光菩萨。这一佛二胁侍因其住于东方净琉璃世界,故被称之为“东方三圣”。

药师佛　全称“药师琉璃光如来”,亦称“大医王佛”、“医王善逝”等,音译“鞞杀社窭噜”,是佛教所说的东方净琉璃世界的教主。据经中言,药师在本行菩萨道时,曾经发过十二大誓愿,要满足众生一切愿望,拔除众生一切痛苦。这十二大誓愿是:(一)使自他身均光明炽盛;(二)以威德开晓众生;(三)满足众生所欲求而没有或缺少的东西;(四)使一切众生信仰大乘;(五)使一切众生行梵行(净行);(六)使一切不具备诸根的众生(先天残废者)完具;(七)除一切众生病,使众生身心安乐,证得无上觉悟;(八)可以转女为男;(九)使众生解脱天魔外道的缠缚和邪思恶见,而得到正见;(十)使众生脱离恶王劫贼等横祸;(十一)使饥渴众生得到上食;(十二)使贫乏无衣者得上妙衣。佛经中还说,凡愿生西方极乐世界无量寿佛处所,听闻正法而没有收效者,如果听闻世尊药师琉璃光如来的名号,可化众生于东方琉璃世界中;信奉药师如来



能够医治百病，解除各种顽疾苦痛，消灾延寿。如此等等，使得中国历史上社会各阶层对药师如来的信仰很兴盛。药师佛被民间信众尊为药师、医王，密教中还有专门的“药师本尊法”用之修道成佛。药师殿供奉的药师佛像，一般是结跏趺坐，左手持一药钵，右手持药丸。据《药师念诵仪轨》说，药师佛“左手执药器，名无价珠，右手结定印，身披袈裟，结跏趺坐，安坐于莲花台上”。此外，药师佛在有些寺院中也作为“三世佛”之一供奉于大雄宝殿。

日光菩萨　全称为日光遍照菩萨，具有“日放千光，遍照天下，普破幽冥”的含义。这位大菩萨以慈悲为本，协助药师佛救助尘俗，催破生死幽冥，犹如日光遍照人间。作为药师佛左胁侍的日光菩萨像一般身披大衣，头戴宝冠，手持一莲花，莲上有象征太阳的日轮。

月光菩萨　全称为月光遍照菩萨。据佛经说，凡是诚心持诵《月光菩萨陀罗经》的修行者，月光菩萨就会前来加以护佑，使持诵者消除一切烦恼病痛，成就一切善法。作为药师佛右胁侍的月光菩萨一般身披天衣，头戴宝冠，或是手持带有半月的青莲花，或是手里托着一轮明月。

在密教中亦有日光、月光二菩萨。日光菩萨在胎藏界曼荼罗中为地藏院上第九位尊者，主地藏光明遍照之德，左手持宝幢。月光菩萨为胎藏界文殊院一尊者，左手持金莲，上有半月形，而在金刚界曼荼罗中为三昧耶会七十三位尊者之一，右手持莲花，上有半月形。

药师殿两侧一般供有药师十二神将，皆为顶盔贯甲武将姿态。他们每人统率七千眷属，以药师如来的神力保护众生。《药师本愿功德经》说：“此十二药叉各有七千药叉以为眷属，同时举身白佛言：‘世尊，我等今者蒙佛威力，得闻世尊药师如来名号，不复更恶趣之怖，我等相率皆同一心，乃至尽形归佛、法、僧，誓当荷负一切有情，为作义利，饶益安乐。’”这十二位药叉是顺应药师佛的十二



大愿所呈现的药师之分身。然而,后世逐渐将此十二药叉与中国本土文化的十二地支配上对,使十二药叉亦成为十二时辰护法神,他们轮流在各个时辰中率领部下守护众生。药师殿所供奉的十二神将的名号、身色与所持武器如下:

一宫毗罗,黄色,持宝杵,子;二伐折罗,白色,持宝剑,丑;三迷企罗,黄色,持宝棒,寅;四安底罗,绿色,持宝锤,卯;五頞尔罗,红色,持宝叉,辰;六珊底罗,黑色,持宝剑,巳;七因达罗,红色,持宝棍,午;八波夷罗,红色,持宝锤,未;九摩虎罗,白色,持宝斧,申;十真达罗,黄色,持宝索,酉;十一招杜罗,青色,持宝锤,戌;十二毗羯罗,红色,持宝轮,亥。

观 音 殿

以观音为主尊的佛寺殿堂,称为观音殿,又名"大悲坛"。因为观世音是西方极乐世界的上首菩萨,表现一切佛的慈悲心、大悲心,是救世最切者,所以命之为"大悲坛"。一般而言,观音殿或塑圣观音像、自在观音像,或供十一面观音,或供千手千眼观音,或供四十八臂观音,等等。由于观世音菩萨变化身很多,各地佛寺供奉多有不同。

观世音　亦译为"光世音"、"观世自在"、"观自在",为阿弥陀佛的左胁侍,西方极乐世界三圣之一。以大慈大悲为德性,据佛经说,遇难者只要念诵其名号,菩萨即时观其音声,前往拯救使其解脱,故名观世音。因避唐太宗李世民的讳,后来简称为观音菩萨。他的形象多有不同,佛寺中最常见的有二:一是圣观音像,一首一臂,结跏趺坐,手中或持莲花或结禅定印,天冠中有阿弥陀佛像。二是自在观音像,一足盘膝,一足下垂,像旁或有一净瓶,盛满甘



露，瓶中插了柳枝，象征观音以大悲甘露遍洒人间。观音像旁常有一童男童女胁侍。童男即善财童子，童女为龙女。据《华严经·入法界品》，善财童子是福城长者的五百童子之一。"当其初入胎时，于其宅内自然而出七宝楼阁。其楼阁下有七伏藏，于其藏上地自开裂，生七宝牙……处胎十月然后诞生，形体分支，端正具足。其七大藏，纵广高下，各满七肘，从地涌出……宝中自然而有五百宝器，诸物自然盈满……以此事故，父母亲属及善相师共呼此儿名曰善财"。善财童子受文殊菩萨启发，南行求法，参拜五十三位善知识。第二十八参是在东洋紫竹林拜观音而得无穷教益，后来就成为观音菩萨的左胁侍。龙女本是"二十四诸天"之一娑竭罗龙王之女，八岁谒见释迦牟尼佛即转男身成佛。后来龙女又拜观音菩萨，成为观音的右胁侍。龙女成佛之事见于《法华经·提婆达多品》，至于"龙女拜观音"之说于佛经中无征，纯系民间传说。

十一面观音　一瞋面，化恶有情；二慈面，化善有情；三寂静面，化导出世净业。此三面教化三界便有九面。九面上有一大笑面，表示教化事业须要有极大威严和极大意乐方能无懈而后成就之。最上有一佛面，是表示以上总为成佛的方便。

千手千眼观音　俗称为"千手佛"，不够准确。千手表示护侍众生，千眼表示观照世间，都是大悲的表现。其典型塑法有两种。一种是实有千手：法身八手最大，其中二手合掌；报身四十手细小些，其中二手合掌。其余四十四手持各种法器，手中各有一眼。化身九百五十二手，手中各有一眼，分五层或十层如孔雀开屏般后插。另一种是简化了的造型，一般寺院中均取此式；两眼两手之下，左右各具二十手，手中各有一眼，共四十手四十眼。又各配上"二十五有"，即 $25 \times 40 = 1000$，而成千手千眼。"二十五有"指三界中二十五种有情环境。

四十八臂观音　这也是观音殿作为主尊的常有造形。一般千



手千眼是立像，而四十八臂观音是坐像。

除作为主尊供养的观音菩萨像之外，有些观音殿两侧靠墙环侍“三十二应”或“三十三身”观音，如浙江普陀山普济寺圆通殿（观音殿）即一例。《法华经·观世音菩萨普门品》中说有“三十三身”，《楞严经》说有“三十二应”。二者大同小异。为求对称，观音殿常塑成三十二尊。这一组像之设大多依照《摄无碍经》，“三十三身”分别是：一佛身，左手禅定印，右手慧印，作说法相；二辟支佛身，中年僧形，双手合十，身着福田衣；三声闻身，青年僧形，手持三衣函（箱），身着僧伽梨衣；四梵王身，四面，各三目，八臂双足，冠天冠；五帝释天身，冠宝冠，披璎珞，着天衣；六自在天身，手持红莲花，戴宝冠，穿王者服；七大自在天身，戴宝冠，乘黑色水牛或野猪，双手抱剑；八天大将军身，红脸，合掌，王者形象；九毗沙门天身，怒相，左手捧宝塔，右手持宝剑；十小王身，戴宝冠，穿红色王者服，合掌；十一长者身，穿贵族礼服，手执如意宝珠；十二居士身，穿贵族礼服，手执摩尼宝珠；十三宰官身，穿官员礼服，作高官相；十四婆罗门身，作沙门相，双手持锡杖；十五比丘身，有威仪的年老和尚相；十六比丘尼身，老年尼相，手执红莲花；十七优婆塞身，穿破衣，执香炉等；十八优婆夷身，长发女相，右手持莲花；十九长者妇女身，天女相及装束；二十居士妇女身，贵族妇女装饰；二十一宰臣妇女身，中老年贵族妇女装束；二十二婆罗门妇女身，中年贫苦妇女相；二十三童男身，小童相，披宝衣，持莲花；二十四童女身，少女相，少女装饰，持青莲花；二十五天身，着“百福”天衣，左手执莲花函，右手执莲花；二十六龙身，顶上现龙头，作忿怒相；二十七夜叉身，戴火焰冠，目发电光，双手持杵；二十八乾闼婆身，戴八角冠，王者戎服，左手执笛，右手执宝剑；二十九阿修罗身，忿怒相，常为六臂，双手合掌，另四手执刀或杖、金印；三十迦楼罗身，面作鸟形，人身有羽翼，左手拄腰，右手执金刚钩；三十一紧那罗身，马头或鹿头状面



庞，手执乐器；三十二摩睺罗伽身，贵族相，头顶一蛇，手执笙，或系腰鼓，手执鼓杖；三十三执金刚身，忿怒相，戴胄，左手拄腰，右手拄金刚杵，常披兽皮战袍。

地　藏　殿

以地藏菩萨为本尊的寺院殿堂，称为地藏殿。一般位于佛寺的后部。

地藏菩萨，音译“乞叉底鸽婆”，以其“安忍不动犹如大地，静虑深密犹如地藏”(《地藏十轮经》)而称为地藏。据《地藏菩萨本愿经》说，地藏菩萨受释迦牟尼佛嘱咐，于释迦牟尼佛入寂后，弥勒佛未出世之前尽度一切众生悲苦。地藏接受了嘱咐，在忉利天当着释迦牟尼发出大愿：“为是罪苦六道众生广设方便，尽解脱，而我自身方成佛道”(《忉利天宫神通品第一》)，故其美称为“大愿地藏”。因为地藏菩萨能令六道轮回中的众生免于恶趣中；即或堕入地狱，也能拔脱罪苦，因此很早以来就得到人们的广泛信仰。《地藏菩萨本愿经》说：“未来及现在众生，于所住处，于南方清洁之地，以土石竹木，作其龛室，是中能塑画，乃至金银铜铁作地藏形象，烧香供养，瞻礼赞叹，是人居处，即得十种利益。”此经中详细列出了供养地藏菩萨的好处：一是土地丰壤，二是家宅永安，三是先亡(去世的先人)升天，四是现存益寿，五是所求遂意，六是无水火灾，七是虚耗辟除，八是杜绝恶梦，九是出入神护，十是多遇圣因(《地藏菩萨本愿经·地神护法品第十一》)。以上几种利益，尤其是可使先亡的父母祖宗灵魂安宁，与中国传统文化的孝道完全一致，所以地藏信仰在中国的广泛流行是自然而然的。

地藏菩萨的造像在中国早期石窟中屡有出现，如敦煌、龙门



等。隋唐时的三阶教曾以地藏菩萨为主尊,其形象多为舒相坐式,一腿盘屈,一腿垂下,身作菩萨形。盛唐以来,地藏菩萨像渐多。特别是密宗兴起后,胎藏界曼荼罗中绘有地藏院,更推动了地藏信仰的流行。这时,地藏菩萨像多与阿弥陀佛、观世音菩萨像同龛造出。晚唐时,地藏与十王变壁画和雕像出现于莫高窟和四川大足石窟中。五代以后地藏菩萨像与十王像、六道轮回或地狱变一道成组出现。大约于唐末宋初,以地藏菩萨作为主尊的地藏殿较广泛地出现于各宗派佛寺中,这当然也与金地藏传说的兴起有关。

宋代以后,地藏殿主尊像一般有两种形式。一是结跏趺坐,右手持锡杖,表爱护众生,也表示戒修精严;左手持如意宝珠,表示满足众生愿望。二是地藏像两旁侍立一比丘一长者像,这就是"金地藏"像。相传唐代新罗一王子出家,名叫金地藏,后来来到我国安徽九华山,受到当地闵长者的供养。闵长者的儿子从他出家,法名道明。后人便将"金地藏"看作地藏菩萨的化身,闵长者父子成为地藏的胁侍,而九华山就成为地藏菩萨的应化之地。以上两种形式,地藏菩萨均作比丘形,光头或头戴毗卢冠,身披袈裟,这是因为地藏菩萨在无量佛的"五浊恶世"(劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、命浊)中济渡众生,为了使众生能深信因果,尊敬三宝,所以显现出家比丘之相。

较大的寺院,在地藏殿的两侧还要塑出"十王"的形象。据成都大圣慈寺沙门藏川述的《佛说预修十王生七经》说,地狱有十王,即秦广王、初江王、宋帝王、五官王、阎罗大王、变成王、泰山王、平等王、都市王、五道轮转王。据传说,人死之后,全都要至冥府中经历一次严格的审判,并根据死者生前的"善业"、"罪果",发配到不同的地狱,经过地狱对死者灵魂的改造,再批准转世轮回。而"十王"就是负责审判的十位"阎罗王",两司即"现报司"、"司报司官",为"十王"的助手。据《十王经》说,地藏菩萨作为"幽冥教主地藏王

菩萨"往往能普救众生惠及幽冥,因此信仰、供奉地藏,为亡灵求超度、作忏悔,便可借助地藏悲愍之力,脱离六道轮回。

藏 经 阁

佛寺藏佛经之处,称为藏经阁。古代有两个不同的称呼,其间也有差别:一是转轮藏殿,二是万佛阁或毗卢阁。

转轮藏殿　简称轮藏殿。在古代,供养佛教宝藏和通读佛经全藏,都是求得福报的无上功德。这样的事情,在史籍中比比皆是。然而,经藏浩淼,普通信众毕其一生亦难于通读,况且亦有文盲不能读经,南北朝时的梁代佛教信士傅翕便创造了"转轮藏"解决了这一问题。《释门正统·塔庙志》卷三说:"诸方梵刹立经藏殿者,初梁朝善慧大士傅翕愍诸世人,虽于佛道颇知信向,然于赎命法宝,或有男女生来不识字者,或识字而为他缘逼迫不暇披阅者。大士为是之故特设方便,创成转轮之藏,令信心者推之一匝,则与看读同功。故其自誓曰:有登吾藏门者,生生不失人身。又能旋转不计数者,是人所获功德即与诵经无异。"关于傅翕其人,《善慧大士录》载:"大士傅名翕,字玄风,东阳郡乌伤县稽停里人。乌伤即今义乌县也。父名宣慈,字广爱;母王氏,世为农。以齐建武四年(497)丁丑岁五月八日生。""梁天监十一年,十六岁娶留氏,名曰妙光,有子二人,曰普建、普成。"《景德传灯录》"善慧大士"章说:"陈太建元年己丑(569)四月二十四日示众曰:'此身甚可厌恶,众苦所集……。'弟子问:'师之发迹,可得闻乎?'曰:'我从第四天来,为度汝等,次补释迦及傅普敏文殊、慧集观音、何昌阿难,同来赞助故。《大品经》云:有菩萨从兜率来,诸根猛利疾,与般若相应,即吾身是也。'言讫趺坐而终,寿七十有三。"傅大士所创的转轮藏,是特建一



间殿阁,常为两三层高。于地下设一大转轴,轴上安一个八面(或六面)大龛,龛上每面安抽屉储放佛经。这个龛能推着转动,转一圈就等于读了一遍经。古代的轮藏殿均设傅大士像及天龙八部塑像,如《释门正统·塔庙记》卷三所说:“诸处俱奉大士宝像于藏殿前,首顶道冠,肩披释服,足蹑儒履,谓之和会三家。……又列八大神将,运转其轮,谓天龙八部。”唐代时轮藏的构造,于轮藏上又安佛龛彩画悬镜,并环藏敷座,形制更为精美。白居易《苏州南禅院千佛堂转轮藏石记》说:“堂之中,上盖下藏。盖之间,轮九层,佛千龛,彩绘金碧以为饰。环盖悬镜六十有二。藏八面,面二门,丹漆铜锴以为固。环藏敷坐六十有四。藏之内轮以轮,止以柅。经函二百五十有六,经卷五千五十有八。”(《全唐文》卷六七六)宋朝有的寺造有小型转轮藏,只放少数经卷,推起来飞快,于是信士趋之若骛。这一改进,比原先的大转轮,省力方便得多。后来藏传佛教有“转经筒”,与之异曲同工。此“转经筒”为桶状,中有轴,可转动,桶上刻有或贴上经文(多为六字真言)。古代这种“转轮藏”于今日尚有遗存,如河北正定龙兴寺、北京万寿山等处可作代表。

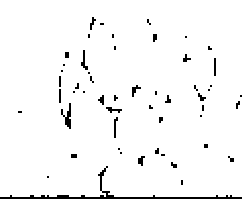
毗卢阁　这是明代及以后的更通行的佛寺殿堂。此种为两层佛阁,下层设有佛像,一般以毗卢遮那佛为主尊,沿壁立小龛设千佛乃至万佛像,象征众佛结集会诵读经;也有于下层殿堂设三世佛的。佛阁上层沿壁立柜橱安置藏经。中间设条桌供读经用。这种安排建置称为“壁藏”。也有沿壁建成楼阁式小木结构以贮放藏经的,称为“天宫藏”。据佛经说,佛灭后,法经藏于两处,一为龙宫海藏,一为天宫宝藏。天宫指兜率天弥勒菩萨住的内院。“天宫藏”就是模仿天宫宝藏的。明姚广孝撰《天界寺毗卢阁碑》记载:“阁成,上供法、报、化三佛及设万佛之像。左右度以大藏,诸经法匭。后建观音大士,示十普门。下奉毗卢遮那如来,中坐千叶摩尼宝莲花座,一一叶上有一如来,周匝围绕。旁列十八应真罗汉,二十威

德诸天。珠缨宝幢,幢盖帷帐,香灯瓜花之供,靡不毕备。"(《金陵梵刹志》卷十六)由于阁上设有万佛之像及庋置大藏,故亦被称为万佛阁或藏经阁,山西大同华严寺就是其中的古代遗存之一。现今的佛寺普遍采用这一形式设置藏经阁。

罗 汉 堂

罗汉是阿罗汉的简称,是佛的得道弟子。以罗汉为主尊的寺院佛殿称为罗汉堂。罗汉像有十六罗汉、十八罗汉、五百罗汉之分。一般寺院将十六罗汉或十八罗汉作为佛祖嘱咐住世护法的弟子供于大雄宝殿两侧,因五百罗汉人数众多,因此另设一殿而处之,曰罗汉堂。

五百罗汉的传说在佛经中是常见的。例如西晋竺法护译有《佛五百弟子自说本起经》,说及佛灭度后迦叶尊者与五百罗汉最初结集三藏。东晋初译出的《舍利弗问经》中说,弗沙密多罗王毁灭佛法后,有五百罗汉重行圣教。诸如此类的记载,佛经中很多。在中国汉地,自东晋竺昙猷居住天台山时,古老相传天台悬崖上,"有佳精舍,得道者居之",有石桥跨涧而横石阻断,自古未有人及此。竺昙猷洁斋累日,渡过石桥见到了精舍中的神僧,并且共同烧香中食。"神僧谓猷曰:'却后十年,自当来此,今未得住。'于是而返。"(以上见《高僧传·竺昙猷传》卷十二)后世于是有石桥寺五百罗汉显真的说法。《天台山志》引《五百应真居方广寺感应记》载:"永嘉长史全亿,画半千罗汉像。"到五代时,五百罗汉的尊崇特别兴盛。吴越王钱俶造五百铜罗汉于天台山方广寺。显德元年(954)道潜禅师得到吴越忠懿王的允许,迁雷峰塔下的十六罗汉像于净慈寺,并创建五百罗汉堂。宋太宗雍熙二年(985)造罗汉像五



百一十六身(五百罗汉及十六罗汉),奉安于天台山寿昌寺罗汉堂。宋仁宗供施石桥五百应真的敕书现存,载于《天台山志》中。此时,各地寺院大多建有五百罗汉堂。宋苏轼文集中就有元符三年(1100)为祖堂和尚作《广东莞县资福寺五百罗汉阁记》(见《东坡文集后集》卷二十)。各地名山也有罗汉洞或竹林圣僧寺的传说,如河南嵩山就有五百罗汉洞。据宋崇宁元年(1102)释有挺撰写的《中岳寺五百大阿罗汉洞记》(又名《修圣竹林寺碑》,见于《八琼室金石补正》卷一〇八)中称:唐初蜀僧法藏始感得灵异,知山中竹林寺是圣僧所居。宋代院主更为崇敬,因此选定此洞,造五百罗汉像。现存的有代表性的罗汉堂有北京碧云寺、上海龙华寺、汉阳归元寺、重庆华严寺、昆明筇竹寺等处。

至于五百罗汉的名号,现存早期的石刻有两件:一件是,近年在广西宜山县会仙山白龙洞摩崖上,发现了北宋元符元年(1098)立的《供养释迦如来住世十八尊者五百大阿罗汉圣号》碑刻,记录了十八罗汉及五百罗汉的名号。另一件是,宋绍兴四年(1134)十二月所立《江阴军乾明院罗汉尊号石刻》,此碑《金石续编》载有辞录但文未收载,至明崇祯十六年(1643)高承埏曾将此碑文重刻于泾县县署中,其子高佑铠又重刻,后被收于《嘉兴续藏》第四十三函中。以上二件所列罗汉名号和排列次序并不完全相同,但自宋代以来,尤其是近现代的寺院中,其罗汉堂设像,均大致以乾明院碑为根据。五百罗汉虽屡见于佛经记载,但因经中并无其具体名号、事迹,因此各寺院所设的罗汉,各自形象并不完全统一。如北京碧云寺的罗汉堂是清代乾隆十三年(1748)仿杭州净慈寺罗汉堂的规模而建。引人注目的是,此罗汉堂左边甬道口塑了宋代呵骂秦桧的疯僧立像,在殿堂左方屋梁上塑有道济禅师像。道济禅师即一般所称济公和尚,许多佛寺罗汉堂都有其位置,如五台山善化寺罗汉堂就是,且位置也在屋梁之上。



禅　堂

禅堂古称僧堂或云堂，与佛殿、法堂同为禅宗丛林的主要堂宇，禅僧昼夜于此行道。《禅林象器笺》说："僧堂亦谓禅堂，言众僧坐禅于此也。"禅堂二字首出《首楞严经》，此经中说道："若诸末世愚钝众生，未识禅那，不知说法，乐修三昧，汝恐同邪，一心劝令持我佛顶陀罗尼咒。若未能诵，写于禅堂，或带身上，一切诸魔所不能动。"《景德传灯录》所附《禅门规式》说："所裒学众，无多少、无高下，尽入僧堂，依夏次（受戒长短）安排。"元代编就的《敕修百丈清规·日用轨范》说："不得僧堂内聚头说话，不得在僧堂中看经看册子。"僧堂乃众僧住、坐之地，因众僧云集，故又称云堂。古时僧堂本兼食堂，后世于禅堂外另设斋堂（食堂），如明徐一夔《灵谷寺碑》说："以禅与食，不可混于一也，故食堂附于库院。"（《金陵梵刹志》卷三）于是如今丛林，食堂即斋堂在东，禅堂即僧堂在西，这成为丛林定式。

禅堂位于寺院中心偏西的静僻处。进门先是一间过厅，正壁一般有"行须缓行，语要低声"的字样。这是在提醒进禅堂者，里面的僧众正在参禅打坐，不要惊扰他们。从过厅折进一段巷道，便是一座清静的四合院落。禅堂坐西向东，中间有门，常有布幕遮掩。布幕上面挂一块木牌，僧人在参禅打坐时，木牌呈现"止静"二字，在其他时间翻至木牌另一面，呈现"放参"二字。

禅堂中央有一佛龛，供奉药师佛或毗卢佛。禅堂中设有"圣僧"像。"圣僧"之像不定，古今也不同。古时僧堂本兼食堂（今禅林"放参"即晚饭就禅堂而食，犹是其遗风），多安宾头卢于其中央。唐大历四年（769）不空三藏奏请令天下寺院食堂中，于宾头卢之



上，特置文殊师利形象以为上座(《不空三藏表制集》卷二)，故唐时僧堂是以宾头卢和文殊师利为圣僧的。后世将禅堂与斋堂分开，但圣僧之设仍旧是禅堂必备。今日丛林，禅堂一般以禅初祖菩提达摩为“圣僧”。佛龛及“圣僧”周围留宽敞的空地，作为行香之用。行香与坐禅，在禅堂中交替进行，行、坐；行、坐，其目的是克服禅众的昏沉。禅堂的两端分别有椿凳，禅众们按其帖单标名的位置在上面打坐。椿凳后面为高大宽广的平台，称为广单，这是禅众睡觉的地方。禅堂前后壁只有椿凳没有广单，后壁中间为“维摩龛”，即是方丈和尚的座位。前壁东边设有香案，案上放着坐禅仪式中所用的器物，如引磬、木鱼、香炉、香板等。香案正中还放有一个“慧命牌”，上面写着“大众慧命，在于一人，尔若不顾，罪在尔身”。参禅僧人若犯了禅堂规约，如引磬、木鱼敲打错乱等，必须在香案前罚跪，叫做“跪香”。香案上方悬着一口钟，钟下挂着一块厚木板。按这座寺院所属禅宗的不同分派，其木板有不同形状，分为横长方、竖长方、三角、半圆和圆形五种，称为“五家钟板”。钟板有不同的形状和不同的敲击方法，作为禅僧，尽管没有看见钟板，只要听见钟板声，便知道这座寺院属于哪个宗派了。

钟和板是禅堂的重要法器，敲击钟板为参禅打坐的主要讯号。同时，禅堂钟板发出的讯号也是和寺院其他堂口的讯号密切配合的，它使僧众建立起一种良好的生活秩序，并且知道什么事情正在进行，自己又将该做什么了。禅堂讯号的运用，还有一个目的是为了避免言语，使僧众的心志集中，尽可能不受外界干扰。因此，禅僧平时随时带着一块写着“禁语”的木牌，遇到别人和自己说话时，即出示木牌。

禅堂有以下执事：

维那　禅堂的主要负责人，也是全寺的总监察。维，即纲维，意为统摄僧众；那，梵文羯磨陀那之意，意为“授事”，汉梵结合，称



为维那。维那的职责是纲维众僧，曲尺调摄。凡禅堂中有违犯清规者，无论其职位高低，他都有权予以惩罚。上殿时维那掌握佛教仪式的起腔领念，以音声为佛事，可以看作仪式的总指挥。

悦众　维那的副手，可设置数人，称之为大悦众、二悦从、三悦从等。若维那缺席，禅堂可由大悦众代管，因此大悦众又叫管堂。悦众在上殿时具体工作是敲打法器，配合唱念，并教初学参禅僧人学习礼仪。

知藏　熟悉佛教三藏典籍，主管和保护重要藏经。凡属函帙的安放、修补、请购、借出等，都由其总体负责，命人经办。

藏主　执掌经橱钥匙，定期晾晒经藏，负责佛教书籍的保管和借阅。

参头　也称禅头，禅堂中参学最久或最熟练者。他主要承担为初学参禅的僧人做出示范和起到表率作用的重任。

司水　每天早晨打洗脸水，准备早、中、晚的漱口水，出坡后的洗脚水等。

圊头　每天挑送净桶，冲洗厕所，更换洗手水，洗晒揩手帕等。

另外，各地丛林寺院都根据自身的特点，订有《禅堂规约》以作僧众行、住、坐卧及坐禅拜佛的仪规标准。现将四川十方丛林宝光寺的“禅堂规约”列举如下：

夫马祖创立丛林，百丈继以清规，务在安定学者之身心不得放逸，而后能究明己躬下事，至悟法源底，方可续佛祖慧命，以终正因行脚之志。无奈正象经往，法当末运。圣贤隐而不作，愚劣滥而沉沦；以丛林为游食之场，视清规作泛常之事。欲使佛祖慧命不危而不绝，讵可得哉！凡正信参学之士，见闻及此，必痛心惊惧。吾今侪于斯，切莫随于流欲，以至道业荒芜。急宜属遵规训，始得己躬事办。约有数条，开列于后：

一、凡上堂小参，各搭衣持具。齐集法堂，次第而立，不得参



差。违者罚。

二、钟板错乱，必当巡寮；引、鱼错乱，跪香；散香落地，参堂；一切犍椎参差者罚。

三、无事窜位，言谈语笑，粗皮旷野者罚。

四、坐香不到及失误，巡香散香者罚。

五、不顾本参，乱逞机锋及出坡不随众者罚。

六、堂中出入，次第而行，威仪齐整，有失次序者罚。

七、大小事务，不白执事；堂中出入，不遵规谏者罚。

八、经行纵横，语言戏舞及草履作声者罚。

九、闯静惊静，静中戏笑，东张西望，翻眼弄皮者罚。

十、巡香被警策，以公报私，故打者罚。

十一、二策昏沉如故者，立参；三策如故者，跪参；倘故纵昏沉者罚。

十二、私行向外，不着袍子，窜寮吃烟，闲谈杂话者罚。

十三、盗取堂内银钱，衣物等件，重则烧单，轻则笞罚。

十四、失物等项，捡者当白职事，原交失者认取，私自隐匿者重罚。

十五、小恙给假三日，重病出堂调养，慎无妨众，违者罚。

十六、制期未满，不许出堂。出堂及私应经忏者罚，私逃单者挂牌。

十七、除客、病外，私造饮食，司职不尽职者罚。

十八、有事他出，归期违限者罚。

十九、破根本大戒者，不许共住。

二十、私自化缘入己，错昧因果者，不许共住。

二十一、谈论国事，心游世俗者，不许共住。

二十二、私收徒众及破和合僧者，不许共住。

二十三、恶口骂詈，交拳撕打者，不许共住。



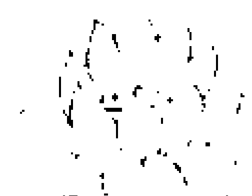
二十四、有犯清规,不遵议罚者,不许共住。

以上条约,各宜遵守。如有违犯者,决不循情。切宜珍重,凛之慎之。

法　　堂

法堂,亦称讲堂,是演说佛法、皈戒集会的地方,在佛寺中为仅次于佛殿的主要建筑,一般位于佛殿之后。《禅林象器笺》引《三才图会宫室部》所记,这样解释"法堂"二字的含义:"堂者,当也;谓当正向阳之屋。又堂,明也,言明礼义之所。"可备一说。

《佛本行集经》说:"有诸比丘,或在露地说法之时,或寒或热。我许造堂,堂下说法。若虽有堂,露无四壁,风吹尘草,汙诸比丘。我今当听起四壁障,遮诸尘草。时诸比丘,在说法堂。若地不平,应以种种若麻若草泥涂其地,使令净好。"又《毗奈耶杂事》云:"佛告阿难陀:'此拘尸那城,往古有城,有拘奢伐底,有王名大善见,国人奉诸金银末尼等宝。王曰:如是诸宝,我自丰足,不受。国人置宝而去。王念:今此珍宝非枉求,我今宜用修造法堂。时有八万四千诸城小王闻之,咸诣王所,白言:愿不烦神虑,臣等望为王营造。再三请而许。诸王白王:于城东形胜地,兴建法堂。严饰既毕,愿亲临幸。王念:此胜法堂,不应先自受用,宜请一切沙门、婆罗门、有德行者,如法供养。'"正由于大善见国王深知法堂对于佛教的重要性。《大方等日藏经》明确规定:"于当来世,是中皆应起立塔寺,造作法堂,安置舍利、经法、形像。"中国汉地,法堂之建,始于东晋道安、昙翼。《六学僧传·隋罗云传》说:"上明东寺,法堂十二间,盖道安、昙翼所造。"道宣《续高僧传·罗云传》也记载:"释道安于上明东寺造堂七间,昙翼后造五间,连甍接栋,横列十二。"《景德传灯



录·牛头慧忠禅师章》说:“众请入城,居庄严旧寺。师欲于殿东别创法堂。先有古木,群鹊巢其上,工人将伐之。师谓鹊曰:‘此地建堂,汝等何不速去?’言讫,群鹊乃迁巢他树。”迨至百丈怀海创制清规,不立佛殿,唯树法堂,从此法堂之设遂成丛林定式。

法堂的建筑式样,《禅林象器笺》认为:“百丈制禅苑规绳,取意于朝制。其东西两序,犹如文武排行。五参上堂,犹如五日一参。到法堂制造,亦是拟太极殿矣。”从法堂的设置及日常规仪看,此说法很有道理。法堂南、北各开一门,法堂之内应有佛像、法座、罘罳法被或板屏及钟鼓等。《释氏要览》卷下“佛堂置佛像”项下引《大法矩陀罗尼经》云:“法师说法时,有罗刹女名爱欲常来惑法师,令心散乱。是故说法处常置如来像,香花供养,勿令断绝。彼罗刹女,见已即自迷,不能为障。”法座也叫狮子座,于法堂中设立高台,中置坐椅,名曲盝床,略称为曲盝。法座之后罘罳法被。“罘罳”本是宫廷中所设,有二义:一是门外之屏,据顾炎武《日知录》卷三十二考证,“罘罳在门外。罘,复也;罳,思也。言臣将入请于此复思之也。”二是设在宫阙上交疏透孔的窗棂,宋程大昌《雍录》卷十“罘罳”条说:“罘罳者,镂木为之,其中疏通,可以透明,或为方空,或为连琐,其状扶疏,故曰罘罳。”《敕修禅林清规·告香》条说:“至日,侍者令客头于寝堂或法堂铺设罘罳椅子。”此书《秉拂》又说:“堂司行者,排办法座,左手敷罘罳,设住持位。”由以上所引可知,罘罳、法被,其义略同。罘罳原指朝廷宫殿的一种设施,用之于禅林则指法座之后的屏障,古制或为丝绸之物,或为镂木为主,难于确知,现代丛林通常用木板为之。也有一些寺院,于法座后挂狮子图代替罘罳法被,象征佛之说法。曲盝之前,设置讲台,台上供置小佛像,下设香案,供置香花。法座(曲盝)两侧列置听席,以备僧俗听闻大德说法说禅。法座左边放置钟、磬,右边放置法鼓,以供上堂说法时鸣之警众。



方　　丈

佛寺住持的居处称为方丈，亦曰堂头、正堂。这是方丈一词的狭义。广义的方丈除指住持居处外，还包括其附属设施如寝室、茶堂、衣钵寮等。

据《维摩诘经》说，身为菩萨的维摩诘居士所住的卧室虽仅仅一丈见方，却能容纳二千师子之座，有不可思议之妙。道世《法苑珠林·感通篇》载："吠舍厘国宫城周五里，宫西北六里有寺塔，是维摩故宅基。尚多灵神，其舍垒砖。传云：积石即是说法现疾处也。""唐显庆年中，敕差卫尉寺承李义表前融州黄水令王玄策往西域充使。至毗耶黎城东北四里许，维摩居士宅示疾之室，遗址叠石为之，王玄策躬以手板纵横量之，得十笏，故号方丈。"（《释氏要览》卷上）许多史籍都言，方丈之得名源于王玄策此举。然而，《文选》中收有王简栖《头陀寺碑》已出现"方丈"一词。其文说："宋大明五年，始立方丈茅茨，以庇经像。"高诱注则说："堵，长一丈，高一丈，面环一堵，为方丈。""大明"为南朝刘宋孝武帝的年号，大明五年即公元461年。不过，这里所谓的"方丈"是否即是后世所指的含义，原文语焉不详，仅备一说。

堂头　也指的是住持所居之室。《禅苑清规·请尊宿》说："专使先看知事计会讫，上堂头人事。"《广灯录·三圣然禅师章》："师到道吾，道吾以绯续额，持禅杖。师见，乃云：'逐便祇候。'道吾应诺。师参堂了，再上堂头人事。道吾却具威仪方丈内坐。师才近前。道吾云：'有事相借问，得么？'师云：'也是适来野狐精。'便出去。"《联灯会要·香严闲禅师章》云："屡上堂头告沩山为说。"以上二例，堂头均明显指方丈，即住持和尚之居室。



正堂　也是方丈的别称。《景德传灯录·龟洋山无了禅师章》说:“师告寂,瘗于正堂。”又《酉阳杂俎》载:“嵩山普寂禅师洁正堂,焚香端坐。未久,忽闻叩门。连云:‘天师一行和尚至矣。’一行入诣,寂作礼云云。”此二例之“正堂”显然亦指住持之居处也。

寝堂　乃指住持接见来客、接受住僧参拜的地方,一般位于方丈的前方,与方丈室相接。《禅林象器笺》说:“旧说曰:凡禅刹堂舍位置,法堂后有茶堂,接茶堂而有寝堂,连寝堂而有方丈。盖寝堂者,住持讲礼之处。”此说很精确。如《敕修百丈清规·圣节》说:“上堂,住持于鼓初鸣,出寝堂坐。”同书《小参》又说:“小参初无定所,看众多少。或就寝堂,或就法堂。”同书《游方参请》说:“凡寝堂中,必设参椅,示尊师道也。新到相看,住持当居中位,令其插香展礼,侧坐受茶,于礼无损。”因寝堂用于行礼接待,故其比之方丈室略大,《禅林象器笺》引竺仙《仙和尚宗门千字文》自注云:“今之曰方丈者,谓之寝室,大者曰寝堂。室则幽奥深邃,堂乃堂堂明显也。”正可为证。

茶堂　必在法堂后,寝堂前。本是住持行礼之所,但与寝堂不同。茶堂人员来往较杂,相当于众僧的休憩处所。《芙蓉楷禅师录》载:“唯置一茶堂,自去取用。”(《禅林象器笺·殿堂门》引)《校定清规·告香》规定:“斋退鸣鼓,特为茶,或就法堂,或茶堂,首座相伴,特为参头,有饭。”又《广灯录·黄檗断际禅师章》亦曰:“师一日在茶堂内坐,南泉下来问:‘定慧等学,明见佛性,此理如何?’师云:‘十二时中,不依倚一物。’”特别是《大慧杲禅师录》所载将茶堂与寝堂之别显示得很清楚:“岁节秉拂云:‘今日一队奴仆,在茶堂里村歌社舞,弄些鬼神。’”

衣钵寮　是住持和尚的办事机构,其字义如《禅林象器笺》所解:“藏住持衣财之处。此方所谓眠藏也。”然而,衣钵寮的职能并不仅仅限于藏置方丈和尚的衣钵等物。如《校定清规·入院视篆》说:“住持看封,预都寺开封,呈过住持,就状先押字,次书日子,行



者使印于日子处。状系都寺收,印子随封押,归衣钵阁,付与衣钵侍者,或亲随使者。"同书《新住持入院》载:"印子随即封押,归衣钵阁,付与衣钵侍者。"同书《法嗣师忌辰》说:"就衣钵阁支差设钱。"以上数条资料,衣钵寮或作衣钵阁,或为衣钵阁,所指皆同。从这些资料看,衣钵寮还掌握寺院及住持和尚的印信,并且具有一定的经济权力。现代丛林,衣钵寮规模不大,其职责为替住持办事,侍奉住持和尚。衣钵寮一般有以下执事:

衣钵侍者　衣钵侍者是方丈和尚的机要秘书和直接助手,负责收发信件和草拟文书等。若有方丈和尚不愿见或不便见的来访者,可由衣钵侍者出面接谈。有的寺院还设有"银钱衣钵"和"庄严衣钵"。"银钱衣钵"掌管寺院每天收入的现金及其帐目,包括施主结缘、供斋和其他经济往来。"庄严衣钵"负责掌管寺院珍藏的庄严法器和贵重财物。

烧香侍者　侍者寮的负责人。凡方丈和尚说法,主持佛事,出位拈香、礼拜、上堂、上供时,均由烧香高捧香炉,走在方丈前面。

记录侍者　衣钵寮的记录主要替方丈说法时写法语,传戒时写请启,为各种佛事写疏文等。而且,长老语录,多由其记录整理而成。

汤药侍者　汤药是方丈小灶和上客堂的厨师。方丈生病,由他煎汤熬药,故名汤药侍者。他还要做许多零星事务,如照料方丈的私人宾客,管理和分配特殊食品等。上客堂所需的菜蔬及其他用品,则由"买办"负责采购。

请客侍者　衣钵寮的传达。凡来会见方丈的,先由他禀告衣钵或方丈。方丈或衣钵有指示,也由他向外传达。

圣僧侍者　方丈的侍者。由他照料住持披衣、抽衣、折叠并存放袈裟等。在佛教仪式中,应为方丈传炉、开具;饭后为方丈送漱口水,出寺院为方丈背行囊等。在通常情况下,这种执事不是轮流



充当，而是长期的，在每半年一期的序职时，都无须更换。

方丈行者　在方丈厨房烧饭、烹茶及干杂活的僧人。也包括轮流从禅堂抽出来的清众，他们负责守门、倒茶、铺碗筷等。

祖侍　负责照料退院老和尚。

方丈屋廊常常悬挂一种扁磬，玉石质，形似云板，有客来时鸣三下以通报，有如俗家的门铃。

斋　堂

斋堂即食堂，寺院僧众用斋饭之所，也称之为香积厨或五观堂。《维摩诘经》中说，众香世界的佛叫香积佛，维摩诘曾经到众香世界去，香积佛和那个世界中的许多菩萨正坐在一起吃饭，就用众香钵盛满了香饭盛给维摩诘。维摩诘将香饭带回后供养大家。香积厨即取香世界香饭之意。僧人戒律规定，进餐之前应作五种观法：一、计功多少，量彼来处。也就是说，僧尼于吃饭前，应当饮水思源，观想食物之来源，知晓其来之不易。二、忖己德行，全缺应供。僧尼于吃饭前应检查自己是否持戒、诵经、念佛、坐禅，作有关三宝的事情。若有怠失，受施则堕，不宜受食；德行圆满，则可应供受食。三、防心离过，贪等为宗。僧尼在用饭时，不要见到上味好餐就起贪心，见到中味餐就起痴心，见到下味食就起瞋心。否则，不觉惭愧，就会堕入三恶道。所以吃饭前应作离过贪观。四、正事良药，为疗形枯。佛教认为，吃饭是为了治疗饥渴，长养身体，以更好地从事佛教事情，故须以食为药，不起贪着。五、为成道业，应受此食。不食会生饥渴之病，难成道业；多食致患，少食气衰故要吃得适当，资身修道。五观堂即取用食品须“五观”之意。

起初，斋堂与僧堂（禅堂）未分，故僧堂内设“圣僧”像位。后世

斋堂从禅堂中分出，故“圣僧”之位又设立于斋堂。据《释氏要览》卷下说：“堂中圣僧也，始因道安法师梦一胡僧，头白眉长，语安云：‘可时设念。’后《十诵律》至，慧远方知和尚所梦即宾头卢也。于是立座饭之，寺寺成则。”《十诵律》、《杂阿含经》皆说，当释迦佛在王舍城时，有位树提居士，把栴檀木钵高高举起，声言若有沙门、婆罗门能不用梯杖取下此钵，钵便归其所有。宾头卢即入禅定，以神通力腾起空中，取下此钵。佛陀知道后责备宾头卢不该在未受大戒之人面前卖弄神通，遂将其摒出阎浮提，让其去瞿陀尼洲教化那儿的男女信众。先期，斋堂中只施空座，前置碗盏，不安圣像。至刘宋泰始末(471)，正胜寺僧法愿、正喜寺僧法镜等，始图画其形。(《寂照堂谷响集》第三)唐大历四年(769)不空三藏奏请令天下寺院食堂中，于宾头卢之上，特置文殊师利形象以为上座(《不空表制集》卷二)。故唐时食堂是同时安文殊师利和宾头卢为圣僧的。不过，后世斋堂分设之后，“圣僧”之设像为谁，最不固定。《梵网经》法藏疏说：“闻西国诸小乘寺以宾头卢为上座，诸大乘寺以文殊师利为上座。”此外也有以憍陈如尊者，或大迦叶，或空生，或须菩提尊者等为“圣僧”的。更有以布袋和尚为“圣僧”的，如五台山普化寺斋堂就是如此。斋堂中也安置监斋菩萨像，相传为洪山大圣，专门监护佛寺僧食。自元代以来，则多奉大乘紧那罗王菩萨之像。紧那罗，梵文为 Kiṃnara，为天龙八部之一。《法华文句》卷二说其：“似人而有一角，故曰‘人非人’，天帝法乐神，居十宝山”。相传元末，红巾首领率众至少林寺，众僧惶惧欲散。忽一火头老僧至庖中出曰：汝等勿忧，老僧一棒驱之。众笑其妄。老僧运三尺棍，径入红巾队中，红巾兵士遭其冲打，遂散去。后世传说此火头僧乃紧那罗王显化。天下佛寺斋堂遂多塑画其像，祈其监护。今少林寺之紧那罗殿是其较早的崇奉遗迹。(以上见《少林寺志》)

斋堂十分宽敞。正中设座台，为方丈用斋处；两旁放整齐的长



条桌凳，为僧人用斋处。斋堂工作量大，分工亦细，故有众多的执事，主要有：

典座 斋堂的主要负责人，寺院的生活总管。古云：首座调性，典座调命。作为掌管全体僧众斋饭的责任者，事关重大，故方丈一般请善于计划，干练可靠的僧人担当此任。

饭头 典座的重要助手，负责煮粥做饭，随时掌握僧众之去来，水米之加减。

贴案 负责做僧众的斋菜和佛殿的供菜。斋菜应先尝味，使调味得宜；供菜不能先尝，以免亵渎神灵。

菜头 在典座的指导下，计划和备办厨房用菜，包括菜蔬的择选、去皮、淘洗等。

水头 保证供应斋堂做饭菜和烧茶等生活用水。

茶头 保证供应僧众每天足够的茶水和每月数次的沐浴用水。一些寺院还设有专管沐浴用水的"浴头"。

磨头 负责碾磨米、麦或厨房豆浆、制豆腐等活计。

行头 在斋堂为僧众铺碗筷、盛饭和添加饭菜，斋毕又收拾、清洗碗筷，一些寺院还另外设有铺碗筷的"碗头"。

斋堂前堂悬"梆"，这是一种挺直的鱼形木鱼，与大殿中诵经时叩击的团圆鱼口鱼鳞形木鱼不同，粥饭时击之为号。旁悬云朵状金属"云板"，为报时；"云鼓"，即绘有云形纹之鼓。古代大刹午斋时常报午斋之用。报午斋有时也常用鸣钟集众。现代佛寺中鸣钟集众多因大事，午斋时不用。现代丛林略分为三类，即十方丛林、子孙丛林以及介于二者之间的"一半子孙庙，一半十方丛林"的寺院。这三类佛寺，可用斋堂前悬挂"梆"的方式加以标示。十方丛林挂的"梆"，一般是鱼头正对着山门方向，子孙丛林一般是鱼尾正对着山门方向，而"一半子孙庙，一半十方丛林"的寺院则是鱼头向斋堂外并与大殿平行横挂。

第二章　教职、教制

四　众

四众，亦称“四部弟子”、“四部众”。有“佛弟子四众”和“出家四众”两种说法。前者包括比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷；后者包括比丘、比丘尼、沙弥、沙弥尼。本条目阐释“佛弟子四人”，至于“出家四众”可参见“七众”条目。

比丘(Bhikṣu)，意译“乞士”，言其上从如来乞求佛法而养育法身的慧命，下向俗人乞求衣食以存活色身的生命；另外还有“怖魔”、“破恶”、“净命”、“净持戒”等意思。因为出家学佛的比丘，必将了脱生死而不再受魔业及魔境的困扰和支配，魔王少了一个可利用和支配的魔民，所以感到恐怖；比丘持戒能破烦恼恶业，所以是破恶；比丘以尽其一生的寿命，坚持清净戒律，所以称为净持戒。比丘的同音异译尚有“比邱”、“煏刍”、“苾刍”等数种。比丘尼(Bhiksunī)，音译“乞士女”，含义与比丘相同，只是用“尼”音表示女性，也即女比丘之义。比丘尼的同音异译也有“煏刍尼”、“苾刍尼”等数种。俗称比丘为“僧人”，僧是梵语“僧伽”(Samgha)的略称，义为众，凡三比丘以上和合共住称为“众”。出家制度并非佛教特有，



印度古代各教派都有出家的规定，其出家者统称为“沙门”（也写作“桑门”），义为止息一切恶行。印度其他教派并未传入中国，于是“沙门”也就成为出家佛教徒的专用名称了。世俗也称比丘为“和尚”。和尚是印度的俗语，义为亲教师，与习俗所称师父相同。其中，比丘、沙门二词多用于文字；僧人、和尚多用于口语。至于彼此称呼，对一般僧人则称某某师，对上层人士称某某法师，对寺院住持称某某和尚。蒙藏地区称僧人为喇嘛，意义等同于汉族地区所称的和尚，也是师父之义。俗称比丘尼为“尼姑”。尼是比丘尼之略称，姑在汉语中表示女性。世俗也有称比丘为“大僧”而称比丘尼为“二僧”；或称比丘为“首堂”而称比丘尼为“二堂”。这些称呼都不见于经论，只是流行于民间的称呼而已。

优婆塞（Upāsaka），意译“信士”、“近事男”，指在家学佛的男性佛教徒。优婆夷（Upāsika），意译“信女”、“近事女”，指在家学佛的女性佛教徒。俗称在家佛教徒为“居士”，这是梵语（Grha - pati）的义译，原指多财富乐的人士，也即居积财货之士，后来转用为居家修道之士的通称。

在家人信仰佛教，愿意成为正式的在家佛教徒——优婆塞、优婆夷，要经过一定手续。在家佛教徒的基本条件是受持三皈：皈依佛、皈依法、皈依僧。皈依是投靠的意思，言其以自己的身心性命投靠于佛法僧，依佛法僧的教导行持。这里所谓皈依佛，不是皈依佛的生身，而是皈依佛的道德品质；所谓皈依法，就是皈依趣向涅槃的方法；所谓皈依僧，应是皈依佛所教导的大菩萨、大阿罗汉等。受持三皈，要经过一定的宗教仪式，即请一位法师依照《三皈仪轨》为其说明三皈的意义，本人则须表示从此以后皈依三宝。这样便可成为优婆塞、优婆夷，于受三皈的同时，或者相隔若干时日，可以进而从师受五戒，便成为五戒优婆塞，优婆夷。随着修学的进步，到一定程度，可以进而从师受八关斋戒和菩萨戒。受持三皈等戒

法，主要是皈依佛、法、僧，决心趣向涅槃之路，请师只是为了证明。如果认为请某法师为自己说戒、传戒，便是皈依法师，那就失去了皈依佛法僧三宝的意义。

佛教信徒愿求出离家庭、独身修道也要经过一定的手续。佛教从印度传入中国，从汉唐至今，由于地理和时代不同，出家的程序也各有不同。按照佛教戒律规定，佛教信徒要求出家，可以到寺院中向一位比丘请求为自己的“依止师”。这位比丘要向全寺僧侣说明情由，征求全体意见，取得一致同意后，方可收留此人为弟子，为之剃除须发，并为之授沙弥戒，此人便成为“沙弥”。俟“沙弥”年满二十岁时，经过僧侣的同意，召集十位长老大德共同为之授比丘戒，此人便可成为比丘。受比丘戒满五年后，方可以离开依止师，自己单独修道，云游各地，居住各寺院。女子出家同样要先依止一位比丘尼，受沙弥尼戒。至年满十八岁时，受式叉摩尼戒，成为式叉摩尼。经两年后，至年满二十岁，先从比丘尼，后从比丘受比丘尼戒，这叫做二部受戒，成为比丘尼。在印度没有度牒、僧籍或寺籍制度，沙弥戒和比丘戒、比丘尼戒等都是单独受，不得集体同受，比丘戒最多许三人同时受。佛法传入中国汉族地区以后，唐宋时代，出家者先要到寺院中作“行者”，服各种劳役，垂发而不剃发，可以从师受沙弥戒。等政府规定度僧的时日到来，经过政府的甄别，或经过考试及格，得到许可，可以剃度为僧。此后再等机会前往政府许可传戒的寺院受比丘戒，授戒师也由政府指定。凡是未经政府许可、未得度牒而私自剃发的僧尼，因无寺籍，故为私度，要受到处罚。到了宋初，年满二十岁方得受比丘戒的规定被忽略了，常有七、八岁的人便受比丘戒。

以上程序到了元代完全废弛了。明末开始规定“三坛同受”的制度。欲出家的人先到寺院中请求一位比丘为“剃度师”，为自己剃发而不受任何戒。剃度师的僧籍属于何寺院，自己的僧籍也同



属于这个寺院，为寺院的下一代传人。一般僧籍只属于子孙寺院，而十方丛林是不开僧籍的。遇到某一十方丛林公开传戒时，前往该寺，在若干时日中先后受沙弥戒、比丘戒、菩萨戒，同时领取政府的度牒，而僧籍仍属于原剃度师所在的寺院。到清朝乾隆时，废止了度牒，便只由传戒的寺院发给戒牒而已。

现在藏传佛教地区出家的程序，一般还是实行接近佛陀时代的比较原始的那种办法，也没有度牒和僧籍的问题。

出家佛教徒和在家佛教徒在外表上，除了比丘、比丘尼要剃除须发外，在衣服上也有分别。比丘应蓄的衣服，根据佛教最初的规定，只三衣，总名为“袈裟”。其中一件是“五衣”，是用五条布缝缀成的衬衣；一件是“七衣”，是由七条布缝缀成的大衣。每一条布又要由一长一短（五衣）、二长一短（七衣）或三长一短（大衣）的布块所合成。但在中国的寒冷地区，只穿三衣是不够的，因此可以在袈裟以下穿着圆领方袍的俗服。其后时代变更，俗人的衣服改变了式样，而僧人始终保持原样，因此圆领方袍便成为僧服的特型了。在家佛教徒在平时只是穿着俗服，在拜佛时可以穿着五条布缝成的“缦衣”，缦衣的每条长度相同，不许长短相间，以示与出家人有别。沙弥和沙弥尼只许穿着缦衣而不许穿着割截成的袈裟。

佛徒中比丘、比丘尼是独身修道的，必须清心寡欲，不是件容易的事。因此，佛教的出家制度非常严格，受比丘戒之前，要有许多质问，凡是不合条件的人，绝不允许受比丘戒。例如：父母未曾允许，身有负债，身有痼疾和精神病，现任官吏及曾为比丘而违犯四根本戒等等，总共有十三难，十六遮。至于受比丘戒后，又厌倦出家的清苦生活，愿意还俗，却是极其容易的，只要对任何一人声明，自己愿意舍戒，便可以放弃比丘身份，改变独身修道的生活。如若不舍戒，不放弃比丘、比丘尼身份，却私自违犯戒条，这叫做“破戒”，是不允许的。其他比丘可以检举，经过僧侣集会评判，要

受到相当的处罚。受五戒的在家居士可以根据自愿,随时对任何一人声明,放弃优婆塞、优婆夷身份。唯有菩萨戒只有受戒,或者破戒,而没有舍戒的说法。

七　众

七众,指七种佛教徒,包括出家五众比丘、比丘尼、沙弥、沙弥尼、式叉摩尼及在家二众优婆塞、优婆夷。比丘、比丘尼与优婆塞、优婆夷合称为“佛弟子四众”,沙弥、沙弥尼、式叉摩尼合称为“出家三小众”。虽然“三小众”的年龄,并不限止在二十岁以前,但大体而言,二十岁以前的出家男女,不得受比丘戒及比丘尼戒。因此,一则是年岁小,二则是受戒的等级小,所以称之为“小众”。比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷已见“四众”条,现将“三小众”介绍如下:

沙弥　梵文 Srāmanera 的音译,在中国有新旧两种译法,旧译是“息慈”,是息恶行善的意思;新译是“勤策”,是接受大比丘僧勤加策励的意思。在义净三藏的译作中,常以“求寂”来称沙弥,是求取涅槃之道与圆寂之果的意思,圆寂是圆满静寂,也就是究竟涅槃的解脱之道。出家是为自求解脱而又协助他人解脱,沙弥便是出家之道的第一阶层。在佛陀初期的僧团中是没有沙弥的。佛陀亲生子罗睺罗随佛出家时,才开始有沙弥。沙弥进入僧团,是为佛教的人才增添新生力量的后起之计,所以沙弥是以儿童为主。但是,年龄已满二十岁的人,初入僧团,或因师资不足,或因衣钵未备,或因其他事故而未能受持比丘戒的,仍然列于沙弥之数。另有六十岁以下的老人,来到僧团中求度出家,佛陀是准许为他们剃度的,但却不许他们受比丘戒了,所以也被列入沙弥之数。

佛制对沙弥的资格也有要求儿童须在七岁以上,并具有能力



为僧团的晒食场做驱逐乌雀、乌鸦等工作，始可度为沙弥。故律中规定：七岁以下有力驱乌不应度，七岁以上无力驱乌亦不应度。律中也规定七十岁以下能自己照顾生活，可以出家为沙弥，七十一岁以上不管能否照顾生活，皆不可度。这样，沙弥又可分三个等位两种类别：七岁以上，十三岁以下，称为驱乌沙弥。十四岁以上，十九岁以下，称为应法沙弥。这是最合乎要求的沙弥年龄，因其已能顺应沙弥行法而做，故称其为应法沙弥。二十岁以上，七十岁以下，称为名字沙弥。这一年龄段的出家人，本可成为比丘，唯应因缘不具而居沙弥之位，故称名字沙弥。以上为三个等位。另有两种类别是：剃度染衣而尚未受沙弥十戒的，称为形同沙弥。形态虽同于沙弥，但仍未具备沙弥的资格，仍是俗人的本质，所以称为形同沙弥。已受沙弥十戒的，称为法同沙弥，这是由于受沙弥戒法的受持而成的沙弥，所以称为法同沙弥。

沙弥尼　梵文 Sramāṇerikā 的音译，意译"勤策女"，指已出家尚未受具足戒的女性。资格、分类均与沙弥略同。

式叉摩尼　梵文 Śrkṣamānā 的音译，此外还有式叉、式叉摩那、式叉摩那尼等译法，都是同一含义。意译则有旧译"学法女"及新译"正学女"两种。式叉摩尼是沙弥尼与比丘尼之间的必经过程。女子出家，若不先经沙弥尼及式叉摩尼两个阶段，便不能进入比丘尼地位。最初的女性出家，是依据八敬法成为比丘尼的，不经沙弥尼，也没有式叉摩尼。后来出家的女性渐渐多了，为了防止伪滥，佛教便制定教戒，增加了沙弥尼、式叉摩尼两个阶段。在受比丘尼具足戒之前，并不知道这位沙弥尼是否有孕，为了防止比丘尼生下孩子，招致人们讥谤，佛教便为女子出家增加了式叉摩尼阶段。沙弥尼的阶段，是不受时间限制的，式叉摩尼阶段，则限期为两年，以这两年的时间磨练女子的性情，观察其是否受孕。如弘一大师在其《四分戒本随讲别录》中所说："六法净心，二年净身；前者试看大

戒受缘,后者可知有胎无胎。”

关于式叉摩尼的年龄,各部广律所载大致相同而略有出入。《四分律》卷十八载:“听童女十八者,二年中学戒,年满二十,比丘尼僧中受大戒;若年十岁,曾出嫁者,听二年学戒,满十二,与受戒。”这就是说,十八岁的未嫁女出家,受了沙弥尼十戒经过两年式叉摩尼阶段,到了满二十岁时,便可受比丘尼戒而成为比丘尼;若是十岁年龄的曾嫁少妇,同样也只须经过两年的式叉摩尼阶段,到了十二岁时,就可以受比丘尼戒而成为比丘尼了。但在《根本说一切有部苾刍尼毗奈耶》卷二十八中,有不同的记载:“若曾嫁女年满十二或十八岁者,应与二年正学法,方受近圆(比丘尼戒)。”这与《四分律》所说差了两年。另外,律中只言及十八岁以前的曾嫁女及未嫁女,若要出家,必先经过两年的式叉摩尼阶段,而未言及二十岁以上的女子出家应当如何。依照推理及惯例,二十岁以上至五十八岁以下的女子,若入佛教中求度出家者,都应该经过式叉摩尼的阶段。

沙弥、沙弥尼应受持十戒,式叉摩尼除了严持沙弥(尼)十戒,另外再加“六法”,称为“式叉摩尼法”。

三　　纲

三纲,指三种有德行而立纲纪之僧,为佛寺三种最高僧职,主管寺内一切事务。三纲包括寺主、上座、维那三职,至宋代起,三纲之职权逐渐归于寺院住持,上座、维那之地位下降。这一格局,保持至今。

中国寺院最早出现的寺职是寺主。慧皎《高僧传·犍陀勒传》卷十载:“犍陀勒者本西域人,来至洛阳积年”,因组织修建古寺有



功,“众咸惊叹”,“以勒为寺主”。道世《法苑珠林》卷二十四载:“西晋蜀郡沙门僧静,生小出家,以苦行致目,为蜀郡三贤寺主。”犍陀勒和僧静都是西晋人,此二人是文献中所载寺主的最早史证。从以上二书的文字叙述看,犍陀勒、僧静并非创举,而是在佛寺中原有此职位的情况下被推举担任寺主的。由此可知,寺主的创设还要更早一些,赞宁《大宋僧史略》说:“详其寺主起乎东汉白马也。寺即爰处,人必爰处,人必主之。于时虽无寺主之名,而有知寺之者。”从道理上推断,赞宁之说自有其合理处在。

东晋一代,寺院必有寺主,这已经成为惯例。起初,寺主只是寺院的领导者和僧众的组织者,故其由寺众推举或由德尊者推荐即可。如道安在襄阳时,东晋长沙太守滕含于江陵舍宅为寺,写信请求道安派一僧纲领其寺。道安即命弟子昙翼前往就任长沙寺寺主(《高僧传·昙翼传》卷五)。东晋后期,寺院经济建立起来了,至南北朝更获得迅速发展。而这又导致朝廷对佛寺的重视与控制的加强,寺主产生的办法随之发生了变化,寺主不再都由僧众推举或檀越指定,重要的或大型的寺院的寺主,改由官府委派,甚至皇帝敕任。随着寺院经济的发展,寺院中的事务也日益繁杂起来,单由一名寺主领导一寺僧众的制度已经不能适应形势的需要,于是不少寺院在寺主之外另立一、二种僧职,与寺主共同担负寺院的管理弘法事务,分别监领寺院中的宗教活动和生活、生产事务。这样的寺职名号,最初可能不太统一,后来逐渐确定为上座和维那。

上座是从印度引进的名词。唐义净《大唐西域求法高僧传》卷上载:“寺内但以最老上座而为尊主,不论其德”;“更无别置寺主、维那。”受印度影响,中国早期佛寺中也以上座作为年高望重者的尊称,膺其号者或“生年为耆年”,或“世俗财名与贵族”,或“先受戒及先证果”(《大宋僧史略》卷中)。这里上座虽然只是一种表示荣誉的称号,不必负责具体事务,但仍有地位尊贵的含义。一旦寺院



产生了扩大僧职人数的需要，上座便很自然地成为纲领寺众的重要僧职，“古今立此位，皆取其年德，干局者充之。《高僧传》多云被敕为某寺上座是也”（《大宋僧史略》卷中）。从记载看，东晋竺法深所任上座，已初具寺院僧职的性质。《高僧传·竺法深传》卷四载竺法深与高丽道人书云：“上座竺法深住在京邑，维持法纲，内外具瞻，弘道之匠也。”既然担负维持法纲的职责，故应非仅仅是一种荣誉称号，而应是一种实在的职务。

维那是梵语“羯磨陀那”的译语。“维是周语，意道纲维，那是梵音，略云羯磨陀也”（《南海寄归内法传》卷四）。但在中国早期寺院中，维那似为寺院中一种低级执事人员的称号，在有关东晋、十六国僧务活动的记载中，已经常提及。如荆州长沙寺法遇“命维那鸣椎集众”，又“令维那行杖”（《高僧传·释法遇传》卷五）；秦末年长安五级寺有“维那真殿”（《高僧传·释道安传》卷五）等等。这些记载中，看不到维那也是寺院高级僧职的迹象，相反，倒是有些记载明白显示维那并非寺院高级僧职。如《比丘尼传·广陵僧果尼传》卷二中有“维那惊告寺官，寺观共视”之语，维那与寺官对举，显然维那是不包括在寺官之内的。但在唐代的佛教史籍中，维那已被明确列为寺院三纲之一，联系到南齐时释玄畅敕为总持寺维那（见《大宋僧史略》卷中）的情况，应该说南朝时维那的地位已大大提高，不少寺院已经将它作为仅次于寺主、上座的高级寺职，甚至有将其与寺主、上座并列而设的趋势。

那么，三纲制度是何时确立的呢？赞宁《大宋僧史略》说：“寺之设也，三纲立焉。若网罟之巨纲，提之则正，故云也。”这是说，三纲的称谓本是由“纲”的比喻意义产生的。僧史中这种具有比喻意义的“纲任”、“纲维”、“纲管”、“寺纲”、“纲纪”一类的提法频频出现。南齐释法度“后有弟子僧朗，继踵先师，复纲山寺”（《高僧传·释法度传》卷八）；南朝陈代僧宝琼求出家，僧正慧超“即命寺纲，忻



然处置”(《续高僧传·释宝琼传》卷七)。北朝和隋代也有类似记载,北齐释僧稠“两任纲位,练众将千”(《续高僧传·释僧稠传》卷十六);北齐末隋初僧人法愿“频登纲管,善御大众”(《续高僧传·释法愿传》卷二十一);隋初释静端“敕总纲任,辞不获免”(《续高僧传·释静端传》卷八);隋释法藏“大业末岁,下敕九官,并为寺宇度僧,纲管相续维持”(《续高僧传·释法藏传》卷十九)。在这些记载中,有关“纲”的所有字眼既是一种比喻,又是一种实在的僧职,可以“频登”、“两任”,也可以指中央或地方僧官,如僧传称北齐昭玄都统法上“纲领将四十年”(《续高僧传·释法上传》卷八),但多数情况还是用来指代寺职。所谓“复纲山寺”、“寺纲”俱指寺职。这些寺职通常指寺主或上座,如“两任纲位”的僧稠是北齐云门寺兼石窟大寺主;“频登纲管”的释法愿是北齐大庄严、石窟二寺上座,入隋后又任大兴国寺主;释法藏是北周陟岵寺主,入隋后曾任太平宫寺上座。又如刘宋、萧齐之际的释智琮,任余杭云栖寺主,“举其纲目,示以宪章”(《高僧传·释智琮传》卷十一)。

大概起先只喻寺主、上座为“纲”,自从维那地位上升到监领一寺僧务的高度后,维那一职也有了“若网罟之巨纲”的性质,于是南朝便出现了“三官”的说法。《广弘明集》卷十二载南齐释道盛《启齐武帝论检试僧事》说:“寺之三官,何以堪命?”同书卷二十六载梁武帝《断酒肉文》之三说:“弟子萧衍敬白大德僧尼、诸义学僧、一切寺三官。”观此二例可知,“三官”的用法在齐、梁时已通行于朝野,说明其时南朝寺院的高级僧职已固定为三名。在北朝,可能与南朝同时或稍后,也将寺院的高级僧人数确定为三名,并称之为“三纲”。如北周卫元嵩曾建议“推令德作三纲”(《佛祖统纪》卷三十八),便很说明问题。可以断言,南北朝后期,南朝和北朝大体同时确立了佛寺的三种最高僧职治理寺院的制度,只是在名称上尚存在“三官”与“三纲”的歧义而已。隋统一中国后,这一名称的分歧

也得到统一。隋文帝于仁寿四年(604)发布的一则诏书:“今更请大德,奉送舍利,各往诸州,依前造塔,所请之僧……宜集诸寺三纲,详共推择,录以奏闻。”(《续高僧传·释法相传》卷二十一)“三纲”一词正式出现于皇帝的诏书中,社会上已习用这种称谓了。不过,隋之前三纲的职名间有不同,而且“维那”有时也被称作“悦众”(梵语义译)。唐代政府在其法典《唐律疏议》中统一规定三纲为上座、寺主、维那,至此全国各寺院三纲的职名统一了,维那的异译问题也获得了解决。《旧唐书·职官志》卷四十四“鸿胪寺”条说:“天下寺观三纲,及京都大德,皆取其中道德高妙,为众所推者补充,申尚书祠部。”这里将三纲的任职条件、审批手续规定得很明确。

值得注意的是,隋唐两代于寺院三纲之上设置监寺丞,简称监寺或监丞,使官府对佛教僧团的监督伸展到佛寺之中。监丞之设,始于隋炀帝。《隋书·百官下》卷二十八记载“炀帝即位,多所改革”,“郡县佛寺改为道场,道观改为玄坛,各置监丞”。杜佑《通典·职官七》卷二十五“宗正卿·崇玄署”条下则说:“隋初置崇玄置令、丞,至炀帝改郡、县佛寺为道场,置道场监一人;改观为玄坛,监一人。”二书记载略有差异对照其他材料可真相大白。其实,在炀帝之前类似的名称已经存在,如《金石萃编·龙藏寺碑》卷三十八载就有“监寺使”一职。此碑立于隋文帝开皇六年(586)十二月,其碑阴题名有如下四行:“前州仓曹佐监寺使张秤、前汾州统府录事监寺使魏让、前定州总管府学生监寺使段深、前定州总管府学生监寺使俗娄。”碑文记述恒州刺史王孝仙奉敕劝奖州人一万共造此寺的业绩,故碑阴所列之人都是对于造寺有过较大贡献者。当时一个寺院由建造到日常生活和佛事活动,常常须得到民间社、邑组织的支援,这些社、邑组织常常会以僧官或寺职的名称作为其主事人的称谓,监寺使应该是社、邑中负责监护建寺的主事人的职名。可见,监寺使用是起源于是民间的临时性的差遣职务,在隋初已颇为流



行。隋炀帝在加强教团管理的过程中,受到民间的这种创举的启发,创立了官府派员监护寺院的官职,定名为监寺或监丞。隋代监寺概由世俗人士担任,在记述隋代僧侣事迹的有关僧传中常有某僧担任上座、寺主、维那甚至一般寺院执事的记载,但绝无某僧任监寺的例子,此可作为一个佐证。唐初,原封不动地继承了监寺、丞的制度,故《通典》说:"大唐复置崇玄署。初又每寺观各置监一人,属鸿胪。"但《通典》中又说"贞观中省"(《通典》卷二十五"崇正卿·崇玄署"),似乎监寺制度至贞观年间已经停废。但中唐以后有大量记载,说明后来又恢复了这一制度。具体年日已无从稽考,大致应在《通典》成书的贞元十七年(801)后不久。因为圆仁《入唐求法巡礼记》卷一明确记载:"凡此唐国,有僧录、僧正、监寺三种色。僧录统领天下诸寺,整理佛法;僧正唯在一都督管内;监寺限在一寺。自外方有三纲并司库。"还有几处提到与监寺具体交往的情况,如开成三年(838)八月二十四日到达扬州开元寺,住下后"登时三纲并寺和尚及监僧等赴集。上座僧志强、寺主全令征、都师修达、监寺方起、库司令端慰问"。又记同一年十一月十九日,在扬州开元寺看到设斋情形:"读斋文僧并监寺、纲维及施主僧等十余人,出食堂至库头斋。"从圆仁记载看,中唐以后的监寺丞似乎由僧人担任。但法门寺出土的《大唐咸通启送岐阳真身志文》及《监送真身使随真身供养道具及恩赐金银衣物帐》二碑均镌有"监寺高品张敬全"之名职。此碑镌于咸通十五年(874)正月,碑现藏于陕西法门寺博物馆。不知是由于此寺之地位特殊,还是监寺丞一职的通例是亦僧亦俗,法门寺之监寺为朝中宦官。不过基本可以肯定,中唐恢复后的监寺丞大多为僧人担任,这与隋代一律由世俗之人担当不同。由于监寺与三纲均为僧职,后来禅宗丛林的知事制度遂把监寺作为寺主的代称。宋释道诚撰《释氏要览》卷下载:"《会要》云:监者总领之称。所以不称寺院主者,盖推尊长老。"宋睦庵的



《祖庭事苑》卷八则载:“此云寺主,即今监寺也……今吾禅门有内外知事,以监寺为首者,盖相沿袭而然也。”

唐代寺院以寺主、上座、维那为三纲。北宋前期,一些律宗、华严宗寺院仍循唐代制度,但有的寺院以住持、典座、维那为三纲,如熙宁时期京兆善感禅寺中有三纲,即典座僧德安、维那僧德丘、住持僧智海(见《金石萃编·善感禅堂新井记》卷一三七)。但总的情况是唐末五代以来禅宗风行,诸宗融合,佛教寺院多采用禅寺僧职规定。特别是宋真宗时杨亿向朝廷呈进《百丈清规》,原来私定的清规从此取得了合法的地位,全国丛林无不执行。隋唐以三纲管理寺院,形成了寺主、上座、维那共议寺内重大事务的格局,一者持异事即难成。唐后期以住持为禅院僧首,宋以来各丛林渐次废三纲而置住持,便形成了住持独尊的局面,三纲中的另外二纲上座、维那的地位下降,职权削弱,三纲名存实亡。

住持原为久住保持佛法的意思。契嵩说:“谓住持者,何谓也?住持者也,谓藉人持其法,使之永住而不泯也。”(《镡津文集·辅教篇中》卷二)《圆觉经》卷上也说:“一切如来,光严住持”到了唐代后期,禅宗兴起,便以住持作为寺院主管僧的名号。《敕修百丈清规·住持章》说:“佛教入中国四百年,而达磨至,又八传而至百丈,唯以道相授受,或岩居穴处,或寄律寺,未有住持之名。百丈以禅宗寖盛……非崇其位,则师法不严,始奉其师为住持。”住持尊称长老,亦称堂头和尚。因其所居处叫方丈,故住持也叫方丈。但从习惯上,子孙庙的住持仍叫住持,只有十方丛林的住持才叫方丈。一般前任住持称“前任”,现任住持称“现住”,后任(待任)住持称“后住”,已故住持称“故住”。也有将前任住持称为“退院和尚”的。

僧尼出任一寺住持称为“主法席”;又谓之“出世”。出世原指脱离人间束缚的意思,但宋辽时期又常以“出世”指僧人在僧职生涯中首任住持一职。如:南宋灵隐寺僧崇岳曾任首座,“旋即出世



关郡澄照，徙江阴光孝、无为”。南宋径山寺僧道冲在“嘉定己卯，由径山第一座出世嘉禾光孝”。元释蒙润曾任南天竺演福寺首座，“无何，出世主海盐之当湖德藏”。（以上均见《古今图书集成·博物汇编·神异典》卷一八五、一八六）

住持可拟一寺之长，寺之执事僧拟如其文武两班。又有类似幕僚随从的内记、侍者若干。住持离寺出山，往往是“重荷者百夫，拥舆者十许”，过往村落更是“巷陌聚观，喧吠鸡犬”（《茶香室续钞·佛印》卷十七）。住持的权力既广且重，诸如寺院执事僧的选任，僧众的经业教授，寺院常住财产的管理使用，以及戒约僧徒的饮食修作，其皆主之。另外，又要拜访官员，接见施主，拜会名僧大德。除纲领僧众，总揽寺务外，住持例定的管理活动还有：一入室请益。即每月中有若干天可允许僧人住持卧室请教问题。住持通过这一方式接见僧人，叩问经业，解答疑难，此谓之“入室请益”。二上堂。所谓上堂就是上法堂讲演经法。有旦望上堂、五参上堂、九参上堂，秉拂上堂、出队上堂、出乡上堂等。三巡寮。即每月朔望和年首节日，住持例定巡视僧房、询老问病、检查院事，谓之“巡寮”。四算会。即定期主持寺院钱帛米谷、收支破费的结算活动。

一寺之中，地位之尊，权力之重，无出住持之右。因此出主一寺之主，成了僧人十分企慕的事，特别是南宋五山十刹的住持僧，地位极隆，为僧众所崇贵。明代学者朱国桢曾说：“僧家住持，各据席说法，未尝有崇卑位分之异。宋末，史卫王奏立五山十刹，如世所谓官署。然有服劳其间最久者，乃出主小院。俟声华彰者，乃拾级而升，改主大寺，得至于五名山，则如仕官而至将相，为人情之至荣。”（《涌幢小品·住持》卷二十八）据《宋人轶事汇编》考得，上文中的史卫王即史浩之子史弥远，他死后谥封卫王。他所奏立的五山十刹是南宋的十五所著名大寺，其住持由皇帝敕选或由中书门下以黄牒选补，宋人岳珂说：“史兴以后，驻跸浙右，大刹如径山、净

慈、灵隐、天竺，宫观如太一、开元、佑圣，皆降敕札差主首。至于遐陬禅席，如雪峰、南华之属，亦多用黄牒选补。"(《愧郯录·寺观敕差住持》卷十)。考诸文献可知，以敕旨形式差选大寺住持的情况，隋、唐、北宋皆有之，只是南宋较为突出一些而已。明清时代，凡住持缺位，要由当地僧司推荐戒行端正、谙练经业的僧人到僧录司考试，考试合格者申报祠祭司委任。但也有个别名刹大寺的住持，间或有皇帝旨补御选者。如婺州名刹智者寺，朱元璋曾临幸其地，见住持虚位，特诏普仁和尚主之。永乐时西藏黄教高僧释迦也夫到京，明成祖敕授他为能仁寺方丈。(以上见《新续高僧传》卷五《明婺州智者寺沙门释普仁传》、卷十九《明五台山显通寺沙门释迦也夫传》)明朝人沈德符记述考选住持的情况说："两京僧人俱属祠部，每缺住持，则祠部郎中考其高下，以居首者填补。往游金陵，见三大寺首仪从甚都，益灵谷、天界、报成三大刹为最，所领僧几千人。而栖霞等五寺次之。灵谷寺住持年甫弱冠，姿貌清粹，出考卷见示，则皆四股八比，与儒家无异。亦有清词绮句。其题则出《金刚》、《楞严》诸经。其入选者，亦称祠部郎为座师，呼其同辈为敝寅。"(《万历野获编·僧家考课》卷二十七)上述情况主要出现在两京寺院及其他州府的个别名刹大寺中。至于一般大寺，据明人朱国桢记载，各地寺院住持可由布政使或州府长官选补。

近代的佛寺分为两类：十方丛林和子孙丛林，二者的住持传承方式不同。十方丛林的住持有三种产生方式：选贤法、戒眷法和法眷法。选贤丛林的方丈是寺僧经过民主协商，从广大僧人中选能者担任，如宁波天童寺自清末敬安重兴后，改为十方选贤制度；1924年厦门南普陀寺改子孙丛林为十方丛林，即依天童寺选贤方法，订立"十方常住规约"二十条，并规定选举法，住持任期及进退院等手续(《厦门南普陀寺志》)。戒眷法其实也是选贤法的一种方式，不过其候选者必须是在本丛林中受的戒，故称戒眷。法眷法是



由原方丈在“寺院法卷”上载明的几位嗣法弟子依次担任。十方丛林的住持一般是六年或五年一任，但可以连选连任，也有少数寺院实行终身制的。子孙丛林的住持则代代相传，终身担任，是师徒世袭制。

方丈在寺院有很大的权力，但这种权力是不能滥用的。为了保证丛林的正常运行，寺院一般都订有制度，有的寺院还立下石刻的《方丈铭心碑记》确保此规约长期执行不误。

四大班首

四大班首亦称四大板首，即首座、西堂、后堂和堂主。四大班首原本是指指导禅堂或念佛堂修行的寺职，现代丛林中其权限有所扩大，四大班首已成为方丈和尚的助手，辅佐方丈的工作。班首一般都由戒腊较长、威望较高的僧人担任，与方丈共同组成掌管丛林大事的最高五人核心班子。四大班首平时住在禅堂两侧的班首寮内，有事则入方丈共议。

首座　其地位仅次于方丈和尚，常由丛林中德业兼修者充任。首座是东、西两序的首领，其职掌是代住持统领全寺僧众，即“表率丛林辅翊住持。分座说法，开示后昆。坐禅领众，谨守条章。斋粥精粗，勉谕执事。僧行失仪，依规示罚。老病亡殁，垂恤送终。凡一众事。皆得举行，如衣有领，如网有纲也”（《百丈清规证义记·两序章首座》卷六）。首座的职责主要可概括为两方面;一是辅佐住持，按住持所嘱处理大小寺务，处罚维那或知客举出的犯规僧徒，督责众执事各尽其职。二是给众僧作表率，如自己所住寮舍要做到单帐衣钵挂放整齐，吃食不能挑精厌粗，走路要步履从容，按时休息，不得早睡早起等。首座在寺院执事们中的地位十分重要，所

以自宋辽至现代都有由首座出主一寺作住持的事例，又多以寺院住持改充大寺首座的，即所谓“大方尊宿，若住持能以礼致之，亦请充此职”（《敕修百丈清规·两序章第六》卷四）。有的丛林，首座之上还有座元，为众执事的上首。座元必须由德高望重的佛门耆宿担任，否则，此执事之位可空缺。

西堂　丛林中，东为主位，西为宾位。本寺住持为主人，相当于东堂首座；其辅助住持教导僧众修行的，待以宾礼故称西堂首座，简称西堂。西堂之地位仅次于首座，他负有教化僧众、宣讲开示的责任。虽然居班首之位，但须处处以身作则，如同普通参学之人。

后堂　“僧堂圣僧龛左右为出入板。自出入板已前为前板，亦曰前堂，即前堂首座管领之。自出入板已后，为后板，亦曰后堂，即后堂首座管领之。”（《禅林象器笺》第二类《殿堂门》）

禅堂既然被划分为前堂、后堂，总负责的便称前堂首座；于是分而任后堂责任的称后堂首座，简称后堂。《敕修百丈清规》明确说明：“后堂首座，位居后板，辅赞宗风，轨则庄端，为众模范。盖以众多，故分前后。斋粥二时过堂及坐禅，则后门出入。如缺前堂，住持别日上堂白众，请转前板，插单唱食。其坐禅坐参，只众寮前第三下板，即入堂，不必鸣首座寮前板。余行事，悉与前堂同。”可见，后堂的责任是扶赞宗风，为僧众的楷模，如首座缺席，可受住持委托代行某种职责。

堂主　一般指禅堂堂主，是在首座之下具体负责禅堂或念佛堂中事务的。有的寺院各大堂口都设有堂主，掌管本堂事务，但他们不属于班首的范围。

禅堂中一般有住持的专座，位于禅堂后方中间，为一木龛，叫作“维摩龛”。四大班首于禅堂中的座位次序是固定的。门东为维那之位，门西为班首之位，其次序为：第一座为首座，其次为西堂、



后堂、堂主。

八大执事

近现代的丛林,往往设有“五大堂口”及其他小型机构以处理事务。五大堂口为禅堂、客堂、库房、斋堂、衣钵寮,大的寺院还有云水寮等辅助机构。八大执事就是指五大堂口的主要负责人及其他寺院重要执事僧,包括:监院(库房负责人)、知客(客堂负责人)、僧值(又名纠察)、维那(寺院监察)、典座(斋堂负责人)、寮元(云水堂负责人)、衣钵(方丈堂负责人)及书记等。各丛林根据自身的特点,所设的八大执事不尽相同。例如,当代有些丛林,接待云水僧人很少,云水寮形同虚设,工作多由客堂负责管理。但是,寺院经济发展,库房工作日显重要,因此,在八大执事中,取掉了寮元,增加了库头,仍是八位。

监院　古代又称监寺、院主、主首,其职责为总揽寺院庶务,号住持右臂,他名义上只是库房负责人,其职权又超出库房之外。库房总管僧众生活和佛事的必需品,如粮食、物品、法器、香烛等,还管理山林、田庄和殿堂、房舍的修缮。在当代的一些寺院,还管理法物流通、经书印刷和素斋堂营业等,并专门设立帐库,有会计、出纳分管帐目和现金等等。监院的职责及对于寺院的重要性,《禅苑清规》卷三是这样说的:“监院一职,总领院门诸事,如官中应副及参辞谢贺,僧集行香,相看施主、吉凶庆吊,借贷往还,院门岁计,钱谷有无,支收出入,准备逐年受用斋料米麦等,及时收买;并造酱醋,须依时节;及打油变磨等,亦当经心。”库房除监院之外,还有都监、副寺、库头、庄主、园头、监收等执事。都监的序职在寺院中是最高的,他上辅住持,下助监院,在日常工作中很少管事,通常是一

位做过多年监院的长老担任。都监是方丈任命执事时的顾问,若有执事不称职或违犯清规,都监都有权力向方丈建议撤换可令其迁单。都监在禅堂的位次,坐于监院上首。副寺为监院的副手,监院不及照管处,都由他办理。库头负责库房的各项管理工作,一些寺院在库头下又设直接管理库房的司库,司库之下又设贴库。庄主俗称“下院当家”,凡属寺院所属庄田的一切事务,包括田界、庄舍、农具和雇工的管理、田租的收纳,都由庄主负责。这一执事在当代寺院中已经消亡,但有的寺院仍然设置安排各种生产劳动的坡头,或称知众。园头是经营寺院菜园的负责人。监收,在古代寺院主要负责租息、谷米的收纳;在当代寺院中则主要负责购进实物的验收,负责寺院采购的执事叫做“采办”。

知客　是佛寺客堂的主要负责人,职掌接待外来宾客的事务,他是寺院与外界联系的纽带,故古人喻之曰“丛林纲纽”。凡政府官员,主要施主及四方名僧大德至寺者,皆由知客或其手下执事陪同,并通知库司,设茶茗斋馔招待,酌情引见住持。客堂除其首领知客之外,还有照客、殿主、香灯、钟头、鼓头、夜巡、门头等众多执事。照客是知客的助手,负责照料客人,打扫客房及办理其他知客吩咐的事情,较大的寺院有几名照客。殿主为大雄宝殿的管理人员,其职责是照管油灯、香烛、摆设供器、供品,清洁佛像、佛殿等。有的佛寺,大殿有两名管理人员,第一名称殿主,第二名称为香灯。钟头是每天早晨、晚间和特殊时间负责在钟楼上敲钟的僧人。鼓头负责在鼓楼上击鼓,并须与钟头相配合。夜巡又名巡照,负责夜间巡逻打照板报时刻。门头是守护山门的僧人,负责按时开关门,保障山门清净,有特殊情况及时报告客堂。

僧值　古代未设专职,令僧人轮流值任。现代佛寺则相对固定。主要职责是代方丈管理检查僧众威仪。僧值必须每天领僧众上殿课诵等,从早到晚须监督和检查僧众的纪律和行、立、坐、卧四



种威仪，发现违犯者要进行批评和给予处罚。因此，僧值又叫纠察。

维那　原为寺院三纲之一，宋元以后寺院所设维那主管僧众威仪，进退纲纪，实际上是寺院的监察官。维那的职权比僧值要大一些，所辖范围也比僧值要宽泛许多。《敕修百丈清规》卷四说，维那的职权是“纲维众僧，曲尽调摄。堂僧挂搭，辨度牒真伪。众有争竞遗失，为辨析和会。戒腊资次，床历图帐，凡僧事内外，无不掌之。”若遇法会由维那点到并维持秩序。两序出班上香时，维那要独趋炉前揖请住持上香。旧执事卸任或新执事上任举行法会时，由维那唱称礼谶。有的大寺同时也设悦众一至数员，作为维那的助手。若维那休假、缺员，悦众可代行其职。

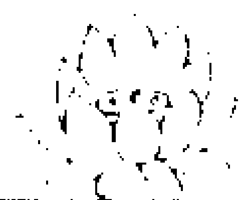
典座　是斋堂的负责人。《禅苑清规·典座》说：“典座之职，主大众斋粥，运用道心，随时改变，令大众受用安乐，亦不得枉费常住斋料。及点检厨中，不得乱有抛撒。选拣局次行者，能者当之，行令不得太严，严则扰众。不宜太缓，缓则失职。造食之时，须亲自照管，自然精洁。如打物料并斋粥味数，并预先与库司知事商量。如酱醋淹藏收菜之类，并是典座专管，不得失时。常切提举火烛依时。俵散同利，务要均平。如合系监院、直岁、库主所管，同共商量即可，并不须侵权乱职。”这是八大执事中最苦最累的僧职，如芙蓉道楷禅师曾任海会寺典座，常进厨房、下菜园，极为辛苦，有人问他：“煮粥蒸饭邪？”又告诫他说：“厨务勾当不易。”（《五灯会元》卷十四）

寮元　为云水堂的负责人。云水堂又称众寮，是专门接待四方僧侣云游参学的机构，只有十方丛林才设云水堂。云水堂中间设有“观音龛”。云游参学之人请求暂住名曰“挂搭”或“挂单”。寮元为云水堂的总负责，其下又有寮长、寮主、副寮等若干名助手。关于寮元的职责，《敕修百丈清规》云：“寮元，掌众寮之经文、什物、

茶汤、柴炭,请给供需,洒扫浣濯,净发櫳巾之类。"《清拙清规·栴檀林须知》则说:"寮元,总管众寮大小事务。好经文杂文字、语录、家私什物等,各依目录交割,维那眼同见。众兄弟借文书,寮暇、请暇、病暇时,须便送还。"寮元地位升至八大执事之一,起源于宋代大慧宗杲,如《备用清规》云:"寮元之职,随处毗尼。江左丛林盛时,大慧挂牌普说,班列西序之下者,当知所自也。"据载,大慧宗杲曾任云居寺寮元,时年四十一岁。寮元的地位须待于全林云游僧的增多,现代丛林因其挂单僧较少,故云水堂事务由客堂代理,寮元地位自然下降。因此,许多寺院"八大执事"中不再包括寮元,而由库房执事"库头"代替。

衣钵　是方丈和尚的办事机构衣钵阁的负责人,又称衣钵侍者。《禅林象器笺》曰:"住持资具钱帛之有处,谓之衣钵阁。盖蓄资财非僧人本志,故讳露言之,称衣钵矣。"实际上,衣钵是方丈和尚的机要秘书和直接助手,不限于掌管资财,如《敕修百丈清规》所言:"衣钵侍者,先辈多以丛林老成之士为之。盖能纳忠救过,罗致人才,内外庶事,通变圆融,庶几上下雍肃。"可见,衣钵之职责的广泛及其地位的重要。

书记　是佛寺的簿记案牍之官,掌文翰书写事。凡给官府的文件,与施主的书信往来,寺院的布告榜文,甚至如住持的庆吊字柬,皆出其手,即所谓住持"以专柄大法为己任,而翰墨词章,则行请书记以职之"(《丛林两序须知·书记须知》)。充任书记者,要求文思敏捷,楷书秀美,词章通达,故古代一般遴选"儒释兼通"的僧人任职,现代丛林则任用文化程度较高者当之。因为书记的职能类似宋代亲王府的属官记室参军,故别称书记为"记室",如四明阿育王寺僧瑛出家后曾依止净慈寺晦机,晦机"一见契合,遂留执侍,继掌记室"(《古今图书集成·博物汇编·神异典》卷一八七)。与书记职掌近似的还有内记。但内记不属班首而只是侍者,是方丈的



文字秘书。按清规的规定，若设内记者，凡方丈给上司的表、状，寺与寺之间的往来书札以及寺院的榜牍，皆由书记草拟，而内记只执掌方丈的私人的文字工作。如遇书记缺位，寺院的一切文书翰墨皆可由内记代理。

八大执事与四大班首同为方丈和尚的重要助手，与方丈共同组成丛林的领导核心。

僧　　统

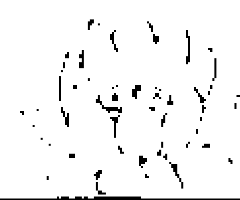
僧统，系北魏创立的僧官系统，后为北朝几代统治者所仿效，隋唐两代有沿袭也有变革，至宋代则废止僧统，元代又重设“释教总统”一职。

北魏政权是由鲜卑族建立的政权，崛起于塞北，至道武帝拓拔珪由塞北迁居平城，国力渐趋强大。为了拢络汉族人士，维系统治，北魏政权大力发展、扶持佛教。道武帝皇始年间(396—397)，为了便于管理，便以著名僧人法果为道人统，建立了独具特色的僧官系统，这也是明确载之于史籍的最早的中国僧官名称。《魏书·释老志》卷一一四详细记述了其经过：“始，皇始中，赵郡有沙门法果，诫行精至，开演法籍。太祖闻其名，诏以礼征赴京师。后以为道人统，绾摄僧徒。每与帝言，多所惬允，供施甚厚。至太宗，弥加崇敬。永兴中，前后授以辅国、宜城子、忠信侯、安成公之号，皆固辞。帝常亲幸其居，以门小狭，不容舆辇，更广大之。年八十余，泰常中卒。未殡，帝三临其丧，追赠老寿将军、赴胡灵公。”赞宁《大宋僧史略》则明确补充了法果的任职时间：“后魏皇始中，赵郡沙门法果戒行精至，开演法籍，太祖征为沙门统。”不过赞宁在此误将道人统写作沙门统。法果身为北魏的僧官，备受尊崇，但未见副职、属



员的记载,也未有僧务机构,可能与其时北魏初立国,境内僧人不多有关,更有可能此道人统只是一个礼仪性或佛教的精神领袖式的职务,并无具体职权与事务。随着北魏境内僧尼增多,事务繁杂,北魏"先是立监福曹,又改为昭玄,备有官属,以断僧务"(《魏书·释老志》)。监福曹、昭玄署均是中央一级的僧务机构,道人统是其主官,并有属官副职辅助。《广弘明集》卷二十四载有北魏孝文帝《以僧显为沙门都统诏》中记有道人统或沙门统的属官名目:"可敕令为沙门都统。又,副仪贰事,缁素攸同,顷因曜统独济,遂废斯任。今欲毗德赞善,固须其人。皇舅寺法师僧义,行恭神畅,温聪谨正,业茂道优,用膺副翼,可都维那,以光贤徒。"文中"曜统"指昙曜。道人统师贤于460年卒后,昙曜继任,并将道人统改为沙门统。由文中所称"曜统独济,遂废斯任"可知,道人统于此前已设有僚属矣。

北魏僧官沙门统的事务机构初名监福曹,后又改为昭玄寺,如《大宋僧史略》所言"初立监福曹以统摄僧伍,寻更为昭玄寺也",但改名的具体时间已难于考见。按现在可以考知的北魏中央沙门统,自昙曜以下有僧显、惠深、僧暹、僧敬等。从有关史籍看,在北魏时昭玄寺只有一位沙门统,但对于昭玄寺的沙门统的称呼并不划一,有时称为沙门统,如《魏书·释老志》所见;有时称为沙门都统,如孝文帝敕任僧显的诏书就称为"沙门都统",昙曜在《魏书》中只称沙门统,而《大宋僧史略》却说"曜即帝礼为师,号昭玄寺沙门都统"。由此可见,对于昭玄寺的最高首长,或称沙门统,或沙门都统,其实都是同一职掌。在"统"之前冠以"都",或再冠以"昭玄"二字,既有尊崇的含义,也是为了与州、郡的沙门统相区别。北魏昭玄寺的副职称为都维那,作为中央级都维那亦可称为昭玄沙门都维那,如惠猛圆寂后的墓志铭全称是《魏故昭玄沙门都维那法师惠猛之墓志铭》(见《芒洛冢墓遗文》补遗)。据此可知,中央级的都维



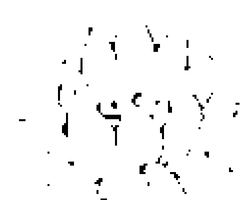
那称之为昭玄沙门都维那,以与州、郡、县乃至寺院的都维那相区别。昭玄沙门都维那又可简称为沙门都,正如《大宋僧史略》所指出的:"及魏世更名僧统,以为正员;置沙门都,以分副翼,则都维那是也。"僧暹、僧频任都维那见于《魏书·释老志》所载尚书令高肇弹劾僧曹贪冒违法的奏章,据此可知在昭玄寺中可以同时有二名或再多一些的都维那任职。

昭玄寺的下属州、郡、县的沙门曹,在北魏已经建立起来,形成了一个比较完备的僧官系统。《魏书·释老志》载有孝文帝延兴二年(472)的一道诏书中,提到州、镇维那,熙平二年(517)灵太后的一道命令提到州统、都维那。《魏书·食货志》卷一一〇载魏末孝庄帝班卖官入粟之制,也提到州统、州都、畿郡都统、郡维那、县维那,可见州、镇、郡的沙门曹分别设有统、都,而县一级也设有维那僧职。昭玄寺与州(镇)郡、县沙门曹的统属关系是很明确的。如世宗永平二年(509)沙门统惠深提交给皇帝的一份报告中说:"辄与经律法师群议立制:诸州、镇、郡维那、上座、寺主,各令戒律自修,咸依内禁,若不解律者,退其本次。"(《魏书·释老志》卷一一四)这说明昭玄寺议定的制度颁行到州、镇、郡乃至寺院,各级僧官必须严格执行昭玄寺的政令,否则昭玄寺有权处分州以下各级僧官。

北魏昭玄寺及沙门统直接听命于皇帝,由皇帝直接任命长官,故其事权广泛,全境僧务全部由昭玄寺掌管。昭玄寺及其沙门统有以下权力:其一,立法和司法权。北魏皇帝正式承认佛教在礼、法方面的特权,昭玄寺在教团中享有司法权,昭玄寺所属的各级僧官在此意义上便是教团中的各级法官。其二,人事权。高级僧官包括昭玄沙门都统、都维那和一些重要寺院的寺主、上座,往往由皇帝直接任免,但较低级的僧官则由昭玄寺铨选、陟黜。其三,一定的建寺审批权。惠深沙门都统所立僧制规定:"其有造寺者,限僧五十以上,启闻听造。若有辄营置者,处以违敕之罪,其寺僧众



摈出外州。"(《魏书·释老志》)可见,审批建寺之最终权力仍操持于皇帝之手但昭玄寺负有督察佛寺、禁绝滥造、处罚私造的权力。北魏任城王元澄于神龟元年(518)则干脆建议:"自今外州,若欲造寺,僧满五十以上,先令本州表列,昭玄量审,奏听乃立。若有违犯,悉依前科。"(同上注)此建议明显赋予了昭玄寺更直接的审批立寺的权力。其四,监管众僧宗教活动和日常事务之权。僧众的宗教活动包括诵经、讲论、礼忏、斋会等等事务,各级僧官都有监督执行的权力。日常事务则包括僧众住寺或出游,日常的衣食器用、与俗家的关系、收徒畜奴等诸多事务也要受到僧统的管束。孝文帝延兴二年(472)下的一道昭书曰:"比丘不在寺舍,游涉村落,交通奸滑,经历年岁。令民间五五相保,不得容止。无籍之僧,精加隐括,有者送付州镇,其在畿郡,送付本曹。若为三宝巡民教化者,在外赍州、镇维那文秘,在台者赍都维那等印牒,然后听行。违者加罪。"(《魏书·释老志》)度僧对象的选择、度牒的发放、僧籍的管理,更是僧官最重要的职责。如灵太后熙平二年(517)下令:"年常度僧,依限大州应百人者,州郡于前十日解送三百人;其中州二百人,小州一百人。州统、维那与官司精练简取充数。若无精行,不得滥采。"(《魏书·释老志》)其五,对寺院经济的管理和对财产的支配权。昙曜任沙门统时,奏准以"平齐户及诸民,有能岁输谷六十斛入僧曹者,即为僧祇户,粟为僧祇粟",又以"民犯重罪及官奴以为佛图户,以供诸寺扫洒,岁兼营田输粟"(同上)。从此,北魏僧团普遍建立起寺院经济,而各级寺院的经济管理权和财产支配权则牢牢掌握在各级僧曹手里。其六,管理外国僧尼之权。北魏之前,外国僧尼被看作外国侨民,往往由鸿胪寺的典客署管理,惠深沙门统制订僧制将其权力转移到昭玄寺治下:"其外国僧尼来归化者,求精检有德行合三藏者听住,若无德行,遣还本国。若其不去,依此僧制治罪。"(《魏书·释老志》)



东魏、北齐的僧官制度，大体上是依循北魏成规，但也出现了一些新特点，最突出的是僧官员额的扩充。北魏的昭玄寺一般只设一名沙门统为主官，设一至二名都维那为副贰。但东魏、北齐的昭玄寺，沙门统和都维那都不只一名。《金石萃编·中岳嵩阳寺碑》卷三十载，北魏沙门生禅师发愿造塔，生禅师殁后其弟子沙门统伦、艳二法师继成其功，并于东魏天平二年(535)刊石树碑，同时又有生禅师的高足大沙门统遵法师率邑义缮立天官。据此可知，在东魏的昭玄寺中最少曾有三统并立的现象，联系到著名律师慧光及其弟子法上都曾于东魏任昭玄沙门统之职，则可推知其时昭玄寺的沙门统还可能在三名以上。关于北齐的情况，史籍记载歧义纷出。《隋书·百官志》说，北齐昭玄寺"置大统一人，统一人，都维那三人"，但《续高僧传·法上传》卷八所载却不同："初，天保之中，国置十统。有司闻奏，事须甄异。"文宣乃手注状曰："上法师可为大统，余为通统。"同书卷十《智润传》则说："承邺下盛宗佛法，十统郁兴，令响滂流，洋溢天壤。"同书卷十五的"论"也说："又置昭玄十统，肃清正法。"道宣的说法为后世佛教史家所接受，如南宋释志磐《佛祖统纪》卷三十八就言："诏置昭玄十统，以沙门法上为大统，令史员置五十余人。"上述记载互异，但都认为北齐沙门统和都维那各有若干员，其中沙门统中有一人为大统。从北魏昭玄寺一统一都或一统若干都维那，到东魏昭玄寺三位或三位以上沙门统并立，再到北齐时昭玄十统郁兴，明显显示了僧官员额扩充的趋势。把握这个趋势，也许可以认为，北朝昭玄寺僧官员额的设置仍处在不断变动中，曾经有过大统一人，都维那三人的阶段，也曾经有过置十统，一人为大统，余人为通统的时期。

西魏的僧官制度，起初也是沿袭北魏旧制。宇文泰挟元宝炬西奔关中建立西魏后，立大中兴寺安辑僧尼，任命释道臻为魏国大统，大立科条，重兴佛教(见《续高僧传·道臻传》卷二十三)。后又



任命释昙延为国统(《续高僧传·昙延传》卷八)。这些措施基本上是按照北魏昭玄寺的老办法来统摄僧徒,昭玄寺的机构名称也保留下来。西魏大统中(535—551)宇文泰命苏绰、卢辩依周礼改革官制,此后随议随改,至恭帝三年(556)才最终颁布实行。期间十几年,已部分实行新制,而旧的机构名称依然部分保留。这样,在西魏恭帝三年之前,朝廷中仍存在一个称为昭玄寺的中央僧务机构,但僧官的名称已由沙门统改为"三藏"了。"三藏"之名,旧已有之,原指佛藏中经、律、论三部分,后来对于学通此三藏的僧人,也以三藏为其美称,叫做三藏法师、三藏和尚等。但西魏出现的"三藏"名目,却不是一种荣誉称号,而是一种实在的职务。宇文泰之子废西魏恭帝而自立建立北周政权后,全面推行了其父的官制改革成果。新制完全推行后,昭玄寺废除了,"昭玄三藏"便改称为"国三藏"。释僧实以大统中受任昭玄三藏,是现在所知"三藏"作为僧官的最早一例。周武帝曾下令任命释昙崇为"周国三藏,并任陟岵寺主",后来昙崇"每为僧职滞踪,未许游涉,乃假以他缘,遂蒙放免"(《续高僧传·释昙崇传》卷十七)。释僧玮于天和五年(570)被周武帝任命为"安州三藏,绥理四众,备冬尽和。在任之日,经始寿山、梵云寺"(《续高僧传·释僧玮传》卷十六)。《昙崇传》提到"僧职滞踪",《僧玮传》提及"在任之日",说明他们担任"三藏"是有职有权的,要受到职务的束缚。"三藏"又有"国三藏"、"州三藏"之别,这是与作为荣誉称号的三藏完全不同的。西魏、北周的僧官制度改革不只是官名改易,它包含着实质性内容,主要表现在僧官的职权大大缩小了。从前引几则"三藏"的实例看,其职责主要限制在礼法、道德教化方面,而僧尼的日常行事、僧籍管理、度僧造寺、寺院经济等庶务则转移到有关世俗衙门中去了。这才是宇文泰父子变易北魏沙门统的真意所在。

隋代文帝杨坚于开皇年间连续下达诏令,重建了统管全国僧



务的昭玄寺及其地方僧官，昭玄寺职位亦如魏、齐，设置有沙门大统、沙门统（或称昭玄统、国统、都统）、都维那（或称昭玄都、沙门都）三种僧职。见于记载的有：释僧猛于北周末大象二年（580）敕住长安大兴善寺，“寻授隋国大统三藏法师，委以佛法，令其弘护”（《续高僧传·僧猛传》卷二十三）；开皇二年（582）其时“京城大德昭玄统沙门昙延和昭玄都大兴善寺主沙门灵藏等监掌始末”（隋费长房《历代三宝记》卷十二）；大约在开皇三年左右，灵裕深受相州刺史樊叔略的尊崇，不久敕立僧官，樊叔略举其为都统，但灵裕以非其才固辞，后于开皇十一年敕入京，时值敕所司评立国统，众议一致推举灵裕，而灵裕又固辞而归（《续高僧传·灵裕传》卷九）。以上是隋文帝继承北魏、北齐旧制的内容，但他在僧官制度上也有创新，主要是设立了外国僧主、二十五众主和五众主，兹不赘。

唐代直到安史之乱以后，僧统职名才被重新采用，不过此时的僧统已沦为地方僧官。《宋高僧传·昙一传》卷十四载：“至德之际，国步多艰，缁徒慢法，罕率经教。国相王公出镇于越，以一德名素高，请为僧统。”这里，“国相王公”指王玙。他于上元二年（761）出任越州刺史，充浙江东道节度观察处置使，于宝应元年（762）罢任还朝。王玙以节度使的身份请昙一为僧统，则其任职就在上元二年至宝应元年之间。浙东节度使领越、衢、婺、温、明、处、台七州，昙一既被节度使请为僧统，所统应是七州的僧务。昙一之后，释神邕也曾任僧统，《宋高僧传》卷十七载：“邕廞颐丰角，风韵朗拔，前后廉问皆，延置别榻，请为僧统，以加崇揖之礼。”这里，浙东采用北朝系统的僧官名称“僧统”未必有什么深意，然而后来南方的效尤者一般都改用南朝系统的僧官名称“僧正”。但在北方，最少是在河西地区，却兼采僧统、僧正两种名称，而以僧统为道或节镇僧官，以僧正为州一级僧官。

宋代未曾采用僧统名目。至元代则有“释教总统”之设，其僧

务机构名之曰“释教总统所”。

释教总统所是忽必烈最早设置的一个中央级的僧务机构，创置的时间约在中统元年(1260)。窝阔台汗时期，曾以僧海云“掌释教事”。中统元年初，汉僧裕和尚谒见忽必烈，受任“总教门事”(《补续高僧传·雪庭裕和尚传》卷二十二)。称“掌释教事”或“总教门事”而不称“僧总统”，反映出当时尚无“僧总统”及“总统所”的名目。稍后，藏僧八思巴至上都，被尊为国师，“授以玉印，任中原僧总统”(《历代佛祖通载》卷二十一)，管天下释教。这是“僧总统”一词的首次出现。此后全国性僧官便统一名之曰“总统”，僧总统的官置称总统所。反映在至元初的碑文石刻中多有“谕总统所”或“总统所言”等话语，如至元二年(1265)忽必烈曾“谕总统所”，令其视僧人通经多少，择优遴选僧官(《佛祖统纪》卷四十八)。释教总统所的主要佐官，见于金石文字者有判官、参议、经历、都事、管勾等，这些佐官是僧俗均可担当的。

在中央设置释教总统所的同时，地方各路也设立了诸路释教总统所。如：至元二年以僧机为中都路寺院总统，居庆寿寺(《古今图书集成·释教部汇考》卷五)；至元二十八年(1291)“以陇西四川总摄辇真术纳思为诸路释教总统”(《元史·世祖纪十三》卷十六)。至元三十年有个名叫普仁，号雪堂的僧人，被“授江淮、福建、隆兴等处释教总统，力辞不就”(《元代白话碑集录》附录二《重阳洞林寺藏经记》)。又如大德三年(1299)元政府“赐江浙释教总统、普陀僧宁一山号妙慈弘济大师”，让他“赍诏使日本”(《元史·成宗纪三》卷二十)。这些“总统”都冠以“中都”、“诸路”、“江淮”、“江浙”等地名，说明不再是中央级僧官了。

中央释教总统所罢于何时，文献失载，已难于考知。而江南等释教总统所废于元成宗时期，即大德三年五月，元政府下令“罢江南诸路释教总统所”(《续资治通鉴》卷一九三)。可能是这道命令



在具体执行中有所保留，元仁宗即位，再次下令“罢江南释教总统所”（《蒙兀儿史记》卷十一），从此以后，不复再置。

自从元朝废掉“释教总统”一职后，僧统一职名，再也没有被采用过。

僧 正

僧正又称僧主，系中国古代管理佛教事务的僧官之一。本制创立于南北朝时期，为中央僧官的最高职官。惟自唐宋以降，多为地方僧官，中央另设僧职机构。依《大宋僧史略》卷中的解释：“正，政也，自正正人，克敷政令，故云也。盖以比丘无法，如马无辔勒，牛无贯绳，渐染俗风，将乖雅则。故设有德望者，以法而绳之，令归于正，故曰僧正也。”

僧正或僧主之设始于后秦姚兴，《高僧传·僧䂮传》卷六叙之甚详：“兴即崇信三宝，盛弘大化，建会设斋，烟盖重叠，使夫慕道舍俗者十室其半。自童寿入关，远僧复集，僧尼既多，或有愆漏。兴曰：凡夫学僧未阶，忍苦安得无过？过而不翅，过遂多矣！宜立僧主，以清大望。因下书曰：大法东迁，于今为盛，僧尼已多，应须纲领，宜授远规，以济颓绪。僧䂮法师，学优早年，德芳暮齿，可为国内僧主。僧迁法师，禅慧双修，即为悦众。法钦、慧斌共掌僧录。”《僧䂮传》下文又总结道：“僧正之兴，䂮之始也。”可见，僧主、僧正乃异名而同实。这里，姚兴创立僧官有两条动因：一是惩治僧尼可能产生的过失，防止僧尼的愆漏；二是因鸠摩罗什入关中，大批僧人赴集长安，僧传号称三千或六千之多，故亟需疏导号令，这乃直接动因。姚秦的中央僧官由三种僧职组成：主管僧官称为僧主或僧正，副职为悦众，又副职为僧录。僧正作为最高僧官，主要是负责对僧尼的



教化和戒律约束。至于悦众，是梵语羯磨维那的意译，又译为知事，执掌、管理僧团的各种日常庶务。后秦僧录的执掌，有关文献没有说明。此处没有提及姚兴设置僧官的时间，南宋释志磐《佛祖统纪》则将此事系于东晋隆安五年，即姚秦弘始三年(401)。《高僧传》本传叙述僧䂮等任僧职后，接着叙说："至弘始七年，敕加亲信、仗身、白从各三十人。"也说明始设僧正当在弘始七年之前，这也佐证《佛祖统纪》的说法应是符合事实的。然而姚兴设立僧正的年代比北魏设道人统的时间略迟一些，赞宁于《大宋僧史略》中说僧官制度始于姚兴，是错误的。但若说姚兴创立的僧官制度比北魏的僧官制度更为完备，内容更为丰富，则尚属可能。因为姚秦僧官制度中中央僧官不但有正、副二员，彼此执掌分明，分工合作，而且对这些僧官的俸秩也有具体规定："给车舆吏力，䂮资侍中秩，传诏羊车二人，迁等并有厚给……至弘始七年，敕加亲信、仗身、白从各三十人。"(《高僧传》卷六)《高僧传》说僧䂮等任职后，"供事纯俭，允惬时望。五众肃清，六时无怠"。又说僧䂮虽有厚给，却能"躬自步行，车舆以给老疾，所获供邮，常充众用。虽年在秋方，而讲经律，勖众无倦"。看来这三位僧官操行优良，因而声望很高，政绩颇佳。

中央僧官是统领全国佛教事务的最高一级僧官。南朝沿袭晋制为中央僧官设有衙署。其衙置可泛称为僧司，但又有僧局或僧省的专称，如《续高僧传·僧旻传》卷五所载，南齐永元元年(499)，"敕僧局请三十僧入华林园夏讲，僧正拟旻为法主"。同书卷六《明彻传》说，梁"天监末年敕入华林园，于宝云僧省专功抄撰"。可见南齐称僧署为僧局，梁代则称为僧省。梁代的僧省明言设在华林园；南齐僧局在华林园主持夏讲，署衙亦可能设在华林园。华林园应为南朝僧署较固定的驻在地。中央僧署的主官为僧正或僧主，但经常冠以"天下"、"国"的字样作为美称，知名者如释僧瑾，于宋



明帝朝住僧正，号天下僧主(《高僧传·僧瑾传》卷七)；释昙瑗，于陈宣帝朝任僧正，号国之僧正(《续高僧传·释昙瑗传》卷二十一)。僧正的副手为都维那，或称大僧都、悦众等。悦众只是都维那的异译，两者实际是同一职务，都是僧正的佐贰，如刘宋朝释僧璩的职名就叫做"僧正悦众"。南朝中央僧置不设僧录一职，显示出与姚秦僧官制度的不同特色。梁代又曾出现大律都的僧官，可能也是都维那的另一称呼(《续高僧传·释道成传》卷二十一)。

僧正的职责是总领徒众，主持经业的传授、法事的举行；组织经籍的翻译、抄撰；参与选拟下属僧职、训勖、简汰徒众等。悦众或都维那协助僧正统领徒众，通常侧重于维持僧团纲纪，监督佛律、寺规的执行，纠察违失、惩治过犯等。如在宋孝武帝时担任僧正悦众的僧璩，就是一位精通《十诵律》的名僧。在其任内，有位沙门僧定自称得不还果，僧璩集僧详断，揭露了僧定虚诳违律的真相。僧璩于是行使职权，"即日明摈"，并"著《诫众论》以示来业"。(《高僧传·僧璩传》卷十一)僧署中又备有一定数量的杂吏，如刘宋时僧瑾为天下僧主，诏给"法伎一部，亲信二十人"，"冬夏四时赐并车舆吏力"(《高僧传·僧瑾传》卷七)；梁初释慧超任僧正，"天子给传诏羊车、局足、健步"(《续高僧传·慧超传》卷六)；梁普通六年，法云为大僧正，"吏力备足"(《续高僧传·法云传》卷五)。这些法伎、吏力、局足、健步主要是供僧官行政时驱遣用的，完全效法俗官衙门的气派和程式。及至梁代，大僧正"翼卫亚于王公"、"吏卒喧于堂庑"(《续高僧传·宝琼传》卷五)，气势更大了，也说明了南朝僧官机构有渐趋加强的趋势。

南朝的地方性僧官层次较多，有的按照世俗行政区划分别设立州、郡僧官，但也有根据佛教传播的特点设立跨州、郡的区域性僧官的情形。州级僧官设僧正一人，副职维那则或设或缺，随宜而定。郡一级的僧正称某郡僧正，副员为某郡维那或僧都，亦或设或

缺。郡僧正之设在东晋末已出现，如僧恭在东晋末就担任了蜀郡僧正之职(《高僧传·慧持传》卷六)；南朝的郡僧正在僧史中可考见者则有梁天监中释僧若为吴郡僧正(《续高僧传·僧若传》卷五)等。跨州、郡的区域性僧正主要出现在僧尼特别集中的京城一带、东部三吴一带、西部荆州一带和岭表广州一带。南朝都城建康佛法特别兴盛，因此，京城地区设有两位僧正，分掌长江南北两岸僧务。如南齐永明中释法献与释玄畅同为京邑僧主(《高僧传·法献传》卷十三)，陈代京城建初寺宝琼与彭城寺宝琼亦同为京邑僧正(《续高僧传·德哲传》卷九)。由于京邑教区地位重要，僧务殷繁，因此其僧官职权较大，地位亦高，常常冠以"大"、"京邑"字样，称为"京邑大僧正"、"大僧正"，都维那则称为"京邑都维那"、"大僧都"等(《续高僧传·慧晅传》卷九)。三吴地区的僧官称为吴国僧正，职权很大，掌任十城，故又号十城僧主。僧传中所见最早的吴国僧正为南齐释慧基，"德被三吴，声驰海内"，故被敕为僧主，掌任十城。在慧基之后，沙门慧谅、慧永、慧深、慧舆相继接任，十城僧主之职保持了很长一段时间(《高僧传》卷八《慧基传》、《昙斐传》)。此外，僧传中所见荆土僧正、南海僧正管辖的范围很大，不仅只管荆州或广州一州，如南齐末担任荆土僧正的释慧球及南海僧主慧敬等权能均超出一州范围(见《高僧传》卷八《慧球传》、卷十三《慧敬传》)。南朝前期未见有县级僧官，但在陈代，却出现了释智琳任曲阿县僧正的事例(《续高僧传·智琳传》卷十)。曲阿位于建康的丹阳，时属徐州江都郡，于此设立县一级僧正，是在陈末动乱时期佛事集中于京城附近富庶地区的特殊需要，恐非南朝的通例。

中央僧官、地方僧官之外，南朝又创立了独立的尼僧僧官和白衣僧正制度，使南朝的僧官制度内容更加丰富。刘宋泰始二年(466)在京师设置尼僧僧局，敕任尼宝贤为都邑僧正，尼法净为京邑都维那，全权监管京城一带的尼僧事务。她们于任上遇到尼僧



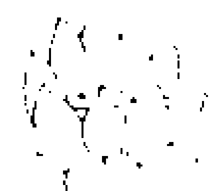
二次受戒问题,经其处理而妥善解决。《比丘尼传·宝贤尼传》记其事曰:"元徽二年,法颖律师于晋兴寺开《十诵律》。其日十余尼因下讲欲重受戒。贤乃遣僧局赍命到讲座,鸣木宣令诸尼:不得辄复重受戒。若年岁审未满者,其师先应集众忏悔竟,然后到僧局,僧局许可,请人监检,方得受耳。若有违拒,即加摈斥。因兹已后,矫兢暂息。"刘宋一朝设立独立于比丘的尼僧僧局,有效地实行比丘尼自治,这套制度不光同时的北朝所无,即就是整个中国佛教史上也是罕见的。

白衣僧正是梁代时出现的。"白衣"相对缁衣而言,指未出家的世俗人士。在梁代以前,未见白衣僧正的存在,虽然其具体年份失载,但其产生于梁武帝在位时应该是没有问题的。《续高僧传·释智藏传》卷五载,梁大同中,武帝曰:"比见僧尼多未诵习,白衣僧正不解科条,俗法治之,伤于过重。弟子暇日欲自为白衣僧正,亦依律立法。"这条材料说明,当时已经存在白衣僧正。此白衣僧正当不同于以往鸿胪寺等衙门设立的兼管宗教事务的俗官。白衣僧正虽然由未出家人担任,职责却是专管佛教部门事务。作为僧官,僧任僧正按照佛律寺规来处理僧团事务,白衣僧正却按照世俗法律来处理僧尼违戒犯法问题,这样便在教团的统制制度上产生了重叠的两套不统属的僧官系统,造成了混乱。在这种局面下,梁武帝想亲自出马担任白衣僧正,以皇帝之威权强化对教团的管制,实际上有充当佛教领袖、建立政教合一统治模式的企图。就在梁武帝"敕主书遍令许者署名"时,开善寺智藏法师"以笔横轹之",说"佛法大海非俗所知!"梁武帝召集僧俗会集华光殿,展开辩论。智藏据理力争,武帝不能说服,其他僧人也以沉默表达自己的反对。无奈,梁武帝只好收回成命。梁武帝自己未能做成白衣僧正,原有的白衣僧正也不再见于史籍,大概因为与僧团矛盾太大,不能运转,不久也就取消了。

南朝僧官的任命,视官职的高低而有不同渠道。中央僧官概由皇帝敕任。地方僧官一般由藩王或州郡长吏推举,最后由皇帝敕任。僧官的任期,并无严格的制度。不少高僧在晚年才担任僧正或僧主,往往是终身任职。如释僧慧为荆州僧主,至年七十九卒于任;释慧基为吴国僧主,年八十五卒于任,沙门慧谅接掌僧任;慧谅寂,次沙门慧永;慧永后沙门慧深;慧深后沙门昙舆,皆终生任职(以上见《高僧传》卷八《僧慧传》、《慧基传》)。但因故罢任或主动辞职的情形也时有所见(分见《高僧传·法颖传》卷十一,《续高僧传》卷五《道达传》、卷六《慧超传》、卷二十一《昙瑗传》)。低级僧官一般可逐渐升任高级僧职,如陈代释慧晅由京邑大僧都转大僧正;释昙琳由县僧正转任州僧都(分见《续高僧传》卷九《慧晅传》、卷十《智琳传》)。但亦有直接由寺主升任大僧正的,如释法云于梁天监三年(504)任光宅寺主,至天监六年便擢为大僧正(《佛祖统纪》卷三十七)。僧官一般由国家给予俸禄。宋明帝时,僧瑾为天下僧主,给“法使一部,亲信二十人,月给钱三万,冬夏四时赐并车舆吏力”。这些内容与当时一般官吏的俸秩内容略同,但供给的数量偏高。姚秦的僧正“秩比侍中”,可能刘宋给予僧正的待遇也不会低于侍中。僧正以下的各级僧官的俸禄已有了基本固定的数额,并为齐、梁、陈各朝所沿用。齐高帝时,法颖为僧正,“资给事事,有倍常科”(《高僧传·法颖传》卷十一)。“常科”便是通常的俸禄定额,“倍给”是齐高帝对法颖的破例厚赐。可见当时已有惯行的标准,不过执行得并不十分严格罢了。

唐宋以后,作为全国最高僧职的僧正不复设置,僧正仅仅作为地方性僧职而存在于唐、宋、辽、金、元等朝代中。

安史之乱后,唐朝方出现了一些地方性僧官,僧正正是其中之一。《宋高僧传》卷十四所载:“释严峻……(大历)二年春,宜春太守俾僧正驰疏请召。”这是唐代僧正首次见于史籍。传中提到的僧

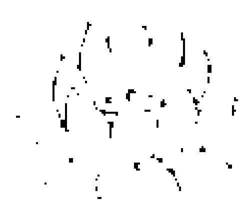


正应为袁州僧正。盖唐代废郡为州,天宝元年(742)虽曾改州为郡,然乾元元年(758)复改为州。此处称宜春太守,乃沿用天宝年间的习惯。该僧正之职,于大历二年(767)前已经设立,严峻只是其继任者。唐代的州级僧正是在安史之乱以后,中央权力下降,方镇权重的情况下,由方镇牧伯(节度使、州刺史)自行任命产生的。除上述材料所作暗示外,还有许多材料可以证实。如释昙玭"大历初乃归栖霞。其莅坛传戒十五会,讲训经历三十七座。州牧兰陵公高其人,谓标望风度,证独郦卫松柏耶!乃命为僧正"(《全唐文·栖霞寺故大德玭律师碑》卷七四二)。昙玭为律学名匠,由当时的润州刺史肖某(即州牧兰陵公)任命为州僧正。《全唐文》卷六七八白居易《大唐泗州开元寺临坛律德徐泗濠三州僧正明远大师塔碑铭并序》则说得更为清楚:"元和元年,众请充当寺上座,明年官补为本州僧正"。"旋属灾焚本宇,寺歼像灭,僧溃者数年。师与徐州节度使王侍中有缘,遂合愿叶力,再造寺宇。乃请师为三郡僧正"。明远一人兼任徐、泗、濠三州僧正,这一职位要比单纯的一州僧正高。此后地方僧官发展为节度使辖境一级,州又为一级,溯其渊源,则明远为其滥觞矣。首见于江南地区的州僧正或节度辖区僧正,在唐后期可能成为在全国范围内普遍设立的地方僧官。于文献中可考的就有穆宗至文宗时期的东川涌潭僧正(《宋高僧传·神清传》卷六),文宗太和年间的江州僧正(《庐山记》卷五"古碑目"第七《德化王于东林寺重置白氏文集记并序》),开成年间的扬州僧正(《入唐求法巡礼记》卷一),宣宗大中年间敦煌管内释门都监察僧正等(《全唐文·敦煌郡僧正慧菀除临坛大德制》卷七五〇)。

除州,节度使辖区之僧正外,唐后期还有某些寺院特别集中的地区的僧官系统,最完整的系统当数五台山僧官。五台山是佛教圣地,在唐代作为皇家道场,著名的大寺即有十所。在这么一个地位重要的寺院集中区特设僧官,是唐后期的创举。《宋高僧传·无



染传》卷二十三说:“以贞元七年到台山善住阁院。时有僧智頵为台山十寺都检校,守僧长之初也。”同书卷二十七《智頵传》则说:释智頵“距元和中,众辟为五台山都检校守僧长……宣宗即位,……山门再辟,頵为十寺僧长兼山门都修造供养主”。由《无染传》可知,智頵任守僧长不始于元和年间,而在贞元七年(791)或更早一些,也就是说五台山僧官至迟在贞元中已经出现了。都检校之名可能从都维那、沙门都的称谓中化出,后来五台山佛光寺有沙门法兴,“台山海众异舌同辞,请充山门都焉”。其职为统摄僧众,使“规范准绳,和畅无争”(《宋高僧传·法兴传》卷二十七)。“山门都”应即都检校的简称,《广清凉传》卷下称之为“山门都纲”。都维那或沙门都在北朝僧官中是沙门统的副贰,山门都检校或山门都、山门都纲在五台山僧官系统中也是僧长的副贰。由副贰之职代行僧长职权,故谓之守僧长。僧长是五台山僧官中的主官。但僧长似亦可称为僧正。《广清凉传》卷下有一则记事提到释愿成“弃俗辞亲,诣五台山依佛光寺僧正行严为师”,记事中还同时提到山门都检校之职,僧正地位在都检校之上,可见僧正与僧长应是同一僧职的两种不同称谓。同书同卷还记载,五台山释净业在五代北汉时由“众请充山门都监”,后来率众投奔于宋太宗,被宋太宗擢为五台山僧正,这可进一步证明僧长与僧正的同职异名关系。至于山门都修造供养主,则应是保证后勤供应,监管寺院营造的使职,一寺有一寺的都供养主,十寺则有山门都供养主。这样,五台山僧官系统大致有三种僧职:僧长或僧正、守僧长或五台山都检校、山门都修造供养主。五台山僧官制度分工细密,体制完备,其僧长或僧正、山门都修造供养主等最高一级僧职由皇帝或地方长官任命,都检校以下各职则由僧众推举产生。不过这种格式,不独五台山为然,天台山亦有类似设置,如唐末天台山国清寺的释清观,由“天台山众列请为僧正”(《宋高僧传·清观传》卷二十)。故宋张商英在《续清



凉传·台山瑞应记》卷一中说:“如天台、五台,比州郡别置僧官,使董正其徒。”

宋代秉承唐制,僧正仍为地方僧职名称。宋代州一级设僧正司,主要职位有僧正和副僧正,如建隆(960—963)初,济州僧玄应从汴京回到济州,被“补管内僧正”(《小畜集·济州众等寺新修大殿碑并序》卷十六)。苏轼说到他做地方官时见到杨氏三兄弟,皆为名僧,其中长兄仁庆曾任“故眉僧正”(《苏东坡集·前集·书正信和尚塔铭后》卷四十)。宋之僧正司还有副僧正和都僧正之设。如熙宁间(1068—1077)宋政府任命僧道亲“为秀州副僧正”(《宋朝事实类苑》卷四十四)。又有僧持正被地方官举为僧判(一低级僧职),“次迁副僧正……,又迁都僧正”。史书说他颇具管理才干,“自僧判至都正,掌握教门二十余年,略无遗缺”(《芝园集·温州都僧正大师行业记》卷上)。

此后的辽金、元均依唐宋制度将僧正作为地方僧职名称使用。辽国诸州均设有僧正,如原辽中京境内出土的《残碑捐施名衔》中有“前成州管内僧正弘教大德赐紫”(《全辽文》卷十二)一语,太安七年(1091)的《建塔题名》残碑中有“提点塔事前管内僧正讲经沙门”(《全辽文》卷九)一语。有关金国僧官制度的最完整资料保存在《大金国志》中。其书卷三十六云:“在京曰国师,帅府曰僧录、僧正,列郡曰都纲,县曰维那”;“僧录、僧正,帅府僧职也。皆择其道行高者,限三年为任,任满则又别择人。”金于地方行政建置上初设五京,又置十四路总管府,共合十九路,后又增析为二十路,其长官叫都总管,因为都总管掌一路军务,时人便号其曰:“帅臣”,又称总管府为“帅府”。故《大金国志》中所谓“帅府僧职”就是诸路的僧职。其中,五京路设左右街僧录,其他各路设僧正。元代的僧官制度其直接来源为金国的成规。蒙古民族接触中原的典章制度,首先接触到的是金国的制度,考虑到“以俗制僧,殊失崇敬”,便照搬

金国的成制,“谕天下设立宣政院、僧录、僧正、都纲司,赐以印信,行移各路,主掌教门,护持佛法”(《佛祖历代通载》卷二十二)。元代涉及僧正的文献及遗构很多,如北京护国寺藏有至元二十一年(1284)崇国寺圣旨碑一块,反映于碑文中的僧署有“大都路僧录司”、“蓟州僧正司”(《元代白话碑集录》卷三十一);又如元初僧人慧珍,至元时期曾任过荆门州僧正(《新续高僧传·慧珍传》卷五十)。元代以后,僧正之名称便不再使用了。

僧　录

僧录,本义是管理僧尼属籍的僧官,唐宋时期成为中央最高僧官。辽、金、元三代,僧录成为地方僧职,明初正式废除了僧录,此僧职随即被另外的名目所代替。

僧录一职创设于姚秦,姚兴因鸠摩罗什入关中,长安僧人云集,为便于管理,于是提议创立由僧主、悦众和僧录三种僧职组成的僧官体系。名僧“法钦、慧斌共掌僧录”(《高僧传·僧䂮传》卷六)。时间大致在姚秦弘始三年(401)前后。姚秦所设僧录的职权,文献语之不详,但可能是专门掌管僧尼籍帐的。

唐代中后期方设立僧录一职。至于最初设立的时间,《佛祖统纪》系于唐宪宗元和元年(806),该书卷四十一载:“元和元年,敕沙门端甫录左街僧事,掌内殿法仪,沙门灵邃录右街僧事。”“录左街僧事”就是“左街僧录”,“录右街僧事”就是“右街僧录”。唐裴休所撰《唐故左街僧录内供奉三教谈论引驾大德安国寺上座赐紫方袍大达法师玄秘塔碑铭并序》(即“端甫塔碑”,载《全唐文》卷七四三)文内即称端甫为“录左街僧事”。然而,《释氏资鉴》卷七引《唐史》,《释氏稽古略》卷三引《唐书旧史》,俱称僧录起于元和二年。两书



所引《唐史》、《唐书旧史》不知何书，今已无从考索，但宪宗元和二年二月辛酉，正式下"诏僧尼道士全隶左、右街功德使"，估计左、右街僧录就是适应教团统领制度的这一改变而新设的僧官。左、右街僧录分别作为左、右街功德使的下属，承命专掌僧务，所以依情理，僧录应以起于元和二年为当。从采用僧录之名作为中央僧官的称谓看，也暗含了僧录与功德使的相互统属关系。因为姚秦时代的僧录只是僧正手下的佐贰或僚属，唐后期在僧录之上虽然没有更高级别的僧任僧官，却有总天下僧尼及功役的功德使，僧任僧官仍是其佐贰或僚属，故不称僧正，也不称僧统，而采用了僧录的名目。

端甫、灵邃之后，任左、右街僧录者代有其人，僧俗文献中常有记载，这里不再引述。应该指出，僧录的名号也是随着时间的推移而变化，由最初的左街、右街僧录发展到后来的两街僧录。据赞宁《大宋僧史略》，端甫于文宗开成中即加衔为两街僧录，且称其时"始立左右街僧录"。但《宋高僧传·端甫传》和前引的裴休端甫碑俱不载端甫任两街僧录事，因此，赞宁之说未必可信。见于僧传中的两街僧录则有灵准、灵宴等，说明确有两街僧录之设。《宋高僧传·无业传》卷十一称，因无业禅师素享德音，"穆宗皇帝即位之年，圣情虔虔，思一瞻礼，乃命两街僧录灵准公远赍敕旨迎请"。《宋高僧传·玄畅传》中提到，会昌年间，武宗图谋灭法，"时京城法侣甚傍徨，两街僧录灵宴、辩章，同推畅为首，上表论谏"。及时唐末，又出现了副僧录，亦见于《大宋僧史略》卷中"僧主副员"条："次有三教首座。昭宗乾宁中，改首座为副僧录，得觉晖焉。副录自晖公始也。"从五代至宋代，亦有此一僧职，由是观之，唐末增立副僧录应有其事。

由于唐后期中央权力日削，藩镇势力日强，所以中央对于许多藩镇只是名义上保持统辖形式，实际上不少藩镇官职自以为是，处

于割据或半割据状态。在这种大形势下，僧录也只是名义上“统领天下诸寺，整理佛法”，实际上其所统领基本上限于京城地区。这一点唐代释神清就有透彻的了解，他在《北山录》卷八中写道：“今国家罢统立两录，而司于京邑（僧录掌京城，外州别立僧正），其三纲特以德望求人也。”尽管如此，名义上“统领天下佛寺”的僧录一职的设置，还是使安史之乱后重建的僧官制度取得了完整的形式。中央僧官由两街僧录、左街僧录、右街僧录及副僧录组成，而地方僧官则由道、节镇的僧正或僧统、州（郡）的僧正组成，寺院则有三纲和监寺。

宋代在形式上沿袭唐代旧制，设左右街僧录司为中央级僧署，掌寺院僧尼帐籍及试经、梵修事。又设僧正为州郡僧职。这一体制正如宋代僧人契嵩所云：“唐革隋制，罢统而置录。国朝沿唐之制，二京则置录，列郡则置僧正。”（《镡津文集·辅教篇中》卷二）不过，宋代并非恭顺无革，而是有损有益。唐之两街僧录司领属于功德使，而宋之僧录司受鸿胪寺统辖。北宋鸿胪使领有“在京寺务司及提点所，掌诸寺葺治之事”，又辖有“左右街僧录使，掌寺院帐籍及僧尼补授之事”（《宋史·职官五》卷一六五）。南宋废省鸿胪寺，以上僧务机构，皆归并于尚书祠部。宋代左右街僧录司一如唐制，也是分署并设，各领一部分在京佛刹。南渡前，左街设于东京相国寺，右街设于开宝寺。南渡后的僧录司驻寺何处，文献无征。

僧录司的主要职位有僧录、僧正、副僧录、首座、鉴义等，一般都是分左右对置。另外还有左右街都僧录、两街大德等名号。

僧录是两街僧录司的常设主官，北宋初首任僧录是道深，他于后周广顺（951—953）时期就担任过此职。继任者为僧可朝、神曜、省才及赞宁等。南宋的名僧若讷和子琳皆曾任斯职。唐宋僧官，以左为尊，左录崇于右录。赞宁说，他于咸平（998—1002）初年“奉诏入职东京右街僧录，寻迁左街”（《宋高僧传·后序》）。乾道时期



(1165—1173)的若讷因奏对称帝意，被宋孝宗擢为“右街僧录，赐钱二万”；旋即又“进左街僧录”。(《释氏稽古略》卷四)。从“迁”、“进”等字眼看，左街僧录之职位确实高于右街僧录。不过，除僧录外，两街又设有僧正，也就是说宋代曾把僧录与僧正并行于两街，至少北宋前期如此。这可以从开封府所言的“左右街僧正、僧录管干教门事”(《宋会要辑稿·道释》一之十一)的话语看出来。左右街僧录司设有副僧录，它是僧录的副贰。赵宋建国之初，曾废省副僧录而不设。至太平兴国六年(981)始“诏立右街副僧录”，旋又设左街副僧录。皇祐时期(1049—1054)的僧人兹云、怀琏，绍兴时期(1131—1162)的德言皆担任过这一职务。

宋代两街僧录的主要佐职又有首座，这也是唐代创设的一个僧官名号。五代朱梁洎后周，或革或立，不尽统一。宋朝的做法与唐代的不同，它既置两街副僧录，又设首座位次于副录。《宋会要辑稿》中同时出现的两街僧官有僧录、副僧录、首座等，其他文献也屡见任命首座的令文，如大中祥符八年(1015)“诏以证义沙门修净为右街讲经首座”(《景德新修法宝录》卷十六)，知两京教门事。天禧五年(1021)令“置首座、鉴义，分领本街事”(《事物纪原》卷七)。宋代首座除分街设置外，还有“讲经”、“讲论”之别，从《天圣释教总录》(下册)所见，入馆修史僧人的头衔就有“同编修左街讲经首座”、“同编修右街讲论首座”等。两街的佐职还有鉴义。鉴义作为僧官称谓，前朝未见设置，可能亦为宋所创置。宋代设鉴义之事，如大中祥符八年诏以“重珣为左街鉴义”，“启冲为右街鉴义”；天禧四年(1020)“诏以证义沙门简长为右街鉴义”(《景德新修法宝录》卷十六)。

以上僧正、副僧录、首座、鉴义可视为宋代两街僧录司的常设正员，均分街任职，合计为十员。如嘉祐时期(1056—1063)左街僧录惟几给开封府的表状中说：“窃睹僧官每年遇圣节，许令进功德

疏,自僧录到鉴义十人,各蒙赐特敕祠部,度一名系帐行者。”(《宋会要辑稿·道释》一之十一)此外,宋代还有左右街都僧录一职。如上文提到的若讷曾于淳熙十一年(1184)迄老归山林,孝宗便特授其为左右街都僧录,遂退居天竺山弥陀兴福院。看得出这是一个荣誉性称号,并非实职,加“都”者以示尊崇。

宋代,在官制上采取了官号与职权分离的办法,即设官以寄禄,用差遣任职事。这一制度,同样也适用于僧官体制。上文列出的僧录司十员职位,皆属于“官”的范畴,如果仅仅授给这些僧官职位,而无“知教门事”、“管干教门事”等特殊的名号,皆不得理僧录司具体事务。如天圣八年(1030)五月,开封府曾奏称:“堪会左右街僧正、僧录,管干教门公事;其副僧录、讲经论首座,鉴义并不管干教门公事。”宋帝遂“诏今后左右街副僧录,并同管干教门公事”(《宋会要辑稿·道释》一之十一)。这里并不是确立僧正、僧录与副僧录、讲经论首座、鉴义的职务分工。因为这种分工并不是确定不变的,如《景德新修法宝录》卷十六:“大中祥符八年,诏以证义沙门修净为右街讲经首座,重珣为左街鉴义,分知西京左右街教门事。”可见,授予一位僧人僧录、副僧录之类的名号,不给“管干教门公事”的特令,那只是给了一个用以定等阶、别资历的荣誉衔,其并不参加僧录司的管理。只有加上“管干教门公事”的特令,才可职掌僧录司的事务。相反,有的僧人并没有给予僧录、副僧录等名号,但只要有差遣的特别诏令,他就可以成为握有实权的实际上的僧官。如僧善慧,在宋太祖乾德时期入汴京,受任“掌教门事”,因为这次任命是皇帝的诏令,他“不可辞,勉而就职”(《补续高僧传·善慧传》卷二十三)。僧知林,在仁宗时受“命主教门事,赐号宣教大师”(《补续高僧传·知林传》卷二十三)。这两名僧人所受名号并非左右街僧录司常设职位。但他们有了“掌教门事”或“主教门事”的名号,就成了最有权力的僧人,“天下僧籍,为之统首”(同上)。这



种情况,实际上反映了僧官体制中“官”与“差遣”的分离。散见于释氏纪传和金石文字中的常见差遣名号有:“管干教门公事”、“知教门事”、“领教门事”、“知僧司事”、“管干教门事”等。

辽国设置僧官的最早记载是景宗保宁六年(974)“以沙门昭敏为三京诸道僧尼都总管,加兼侍中”(《辽史·景宗纪上》卷八)。“僧尼都总管”一名,辽之前文献中不曾有记载,它应该是辽国新创设的僧官职位。自辽圣宗朝起,辽之僧署僧职名号屡见于碑石,且从其内部结构看,多因唐制,间或有损益创革。辽在燕京设有管内左右街僧录司,相应的职位有都僧录、僧录、僧判等。如燕京奉福寺僧非浊,俗名张氏,范阳人,辽重熙八年(1039)“有昭赴阙,兴宗皇帝赐以紫衣。十八年,敕授上京管内都僧录。秩满,授燕京管内左街僧录”(《全辽文·非浊禅师实行幢记》卷八、《新续高僧传·非浊传》卷三)。辽蓟州磐山甘泉寺沙门非觉也曾任“右街僧录判官”(《新续高僧传·非觉传》卷二十七)。另外,《全辽文》卷十一有“门人见右街僧录判官文胜大师”一语,卷九中有“前燕京左街僧录判官文胜大师”一语。由此可知,辽国燕京析津府境内的最高僧署亦称左右街僧录司,这是沿袭了唐代的旧制。但不同的是,唐代左右街僧录司是全国最高僧署,而辽之燕京僧录司前面冠有“管内”二字,以此推之,它仅仅是总管燕京路所辖六州二十四县(《全辽文·三河县重修文宣王庙记》卷十)的佛教事务。

辽国的上京、中京、东京皆设有僧录司,主官有都僧录、僧录判官、僧录等。如上文提到的僧非浊,就曾被辽兴宗“敕授上京管内都僧录”一职。另外,有一块原辽中京境内出土的捐施残碑,具名有“中京管内都僧录崇禄大夫检校太傅演妙大师赐紫沙门”、“中京管内僧录判官谨行大师赐紫”(《全辽文·残碑捐施名衔》卷十一)等。不过,还须说明两点:其一,凡是中京、上京、东京僧录司,皆无“左右街”一词。如非浊被召到上京后的职衔是“上京管内都僧

录”,而秩满后的再任职衔是“燕京管内左街僧录”。另,《金石萃编》卷一五三辑有辽燕京《戒坛寺陀罗尼幢并记》,文中具名者亦有“邑人前管内左街僧录净慧大师赐紫沙门裕方,邑人前东京管内僧录诠论大师赐紫沙门裕企”。其二,前引诸京僧职皆有“管内”标记,以此推论各京僧录司可能是平行的僧署,互不统属,分理诸京各路之佛教事。这可能是辽国南面官、北面官原则在僧官制度上的贯彻。

金统治者亦设置了中央及各级僧官。史载,金因唐宋制度,以礼部“掌凡礼乐、祭祀……医卜、释道”(《金史·百官志·礼部》卷五十五)之事。《大金国志》卷三十六云:“浮图之教……在京曰国师,帅府曰僧录、僧正,列郡曰都纲,县曰维那。”又曰:“僧录、僧正、帅府僧职也。皆择其道行高者,限三年为任,任满则又别择人。”这里的“帅府”指的是五京及河北东路、临洮路等二十一路的“总管府”。所谓“帅府僧职”,其实就是诸路僧职。其中,五京路即上京会宁府、东京辽阳府、中京大定府、西京大同府、南京平州府(后迁于开封)分别设左右街僧录,其他各路设僧正。如僧悟铢于“皇统中,授中都右街僧录,赐号文悟大师”(《补续高僧传·悟敏悟铢二传戒大师传》卷十七),又有僧浩曾任南京僧录(《补续高僧传·政言了奇二师传》卷十二)。

元代又因袭了金国的制度,“谕天下设立宣政院、僧录、僧正、都纲司,赐以印信,行移各路,主掌教门,护持佛法”(《佛祖历代通载》卷二十二)。元代仅只在各路设立僧录司,僧录实际上成了地位较高、主管区域较州大一些的地方僧职。另,元代曾设立过一些专门的僧录司,可知者有江南白云宗都僧录司。白云宗因北宋末的创立者清觉居杭州白云庵而得名。此宗原奉《华严经》为最高教义,主张三教一致,重视忠孝慈善。但延至元代,宗内戒律大坏,元政府采取了非常措施。大德十年(1306)下令“罢江南白云宗都僧



录司，汰其民归州县，僧归各寺，田悉输租”（《释氏稽古续略》卷一）。僧录司的主要僧官有僧录、僧判。如至元十八年(1281)元政府下令焚毁一批道家的伪经藏书，受命主持此事者有僧录真藏及僧判等僧官（《佛祖历代通载》卷二十一）。不过，很不幸，由于当时部分僧侣“设官统治，权抗有司，扰乱政事”（《元史·李孟传》卷一七五），朝臣多有罢僧司的要求。至元仁宗时，御史台臣李孟重提此议，仁宗遂下令，除宣政院、功德使司外，其他所有的僧官都统统革罢撤消。终元一世，未再复设。

明代的僧官制度比之唐宋，更为完备、细致。立国之初，明太祖就认为“释道二教，流传已久，历代以来，皆设官以领之”，而当时“天下寺观僧道数多，未有总属。爰稽宗制，设置僧道衙门，以掌其事”（《释氏稽古略续集》卷二）。至洪武十五年(1382)四月，朱元璋正式下诏，中央“置僧录司……总其教”（《国榷》卷七）。明朝的中央“僧录司掌天下僧教事，善世二员，正六品，左善世、右善世。阐教二员，从六品，左阐教、右阐教。讲经二员，正八品，左讲经、右讲经。觉义二员，从八品，左觉义、右觉义”（《金陵梵刹志·钦录集》）。待僧录司正式成立后，礼部又颁布了第一任僧官的任职名单及其职掌，其文曰：“一、左善世僧戒资，掌印。右善世僧宗泐，封印。凡有施行诸山，须要众僧官员圆坐置押，眼同用印。但有一员不到，不许辄用。差故者不在此限。一、戒资提督众僧坐禅，参悟公案，管教门之事。一、左阐教僧智辉、右阐教僧仲羲，亦督修者坐禅。一、左讲经僧如玘、右讲经僧守仁，接纳各方施主，发明经教。一、左觉义僧来复，右觉义僧宗鬯，检束诸山僧行不入清规者，以法绳之。并掌天界寺一应钱粮、产业及各方布施财物，置立文簿，明白稽考。其各僧官职掌之事，宗鬯皆须兼理。一、考试天下僧人能否，公同圆议，具实奏闻。”（《金陵梵刹志·各寺僧规条例》卷五十二）出自礼部的这个文件，将明代僧录司官员的员额品秩、职掌权

限、办事程序等讲清楚了。从此可以看出，明朝僧官机构齐备，位有常员，食有秩禄，这是以往各朝不多见到。不过，永乐迁都后，明代又形成了北京、南京两套政府机构，反映在僧官体制中，亦有北京僧录司、南京僧录司之别。北京僧录司是僧司正本之所在，南京僧录司当系旁枝，职权甚轻。

一般地说，清室“定鼎之初，宫府典章，多沿明代”，但至“康、雍而后，纲纪聿新”，对于佛教的管理办法，也经过了这一变化(《燕下乡脞录》卷一)。清代僧录司的始设时间，可以追溯到后金天聪六年(1632)。是时皇太极下令定各寺院僧道官，又效法明制“设僧录司、道录司总之”(《大清会典事例·礼部·方伎》卷五〇一)。入关之初，仍延续后金制度。康熙十三年(1674)谕令重定僧录司的职别名称，后来议定设“善世、阐教、讲经、觉义，左右各二人”，号为僧司“八座”，并规定“左善世由右善世补，右善世由左阐教补；左阐教由右阐教补，右阐教由左讲经补；左讲经由右讲经补，右讲经由左觉义补；左觉义由右觉义补，右觉义以候补僧官补”(同上)。这里明文规定各级僧职的递升秩序，并且出现了“候补僧官”制度。候补僧官的遴选程序为，先由僧录司选取僧徒若干名，经过试经后择优选取十至二十人，由礼部咨吏部注册，以为候补僧官，皆不支俸。遇僧官出缺，按名次递补。可能是乾隆后期，清室又于“八座”之上设立了正印、副印二员。光绪二十五年修的《会典》卷三十六总结清廷僧官设置曰：“京师僧官曰僧录司，正印一人，副印一人，左右善世二人、阐教二人、讲经二人、觉义二人。”正副印设置以后，原来“八座”的地位发生了动摇。明代八座各有所掌，共议行事，一人持异，事即不成，颇有些集体负责的精神。而清室于八座之上另设主官掌大印并总揽僧录司事务，八座官员不兼领正副印职务者，便没有决断权。这样，实际上把八座降到了佐官的地位，特别是原来的左右善世被排挤出持印官之外，其地位大幅下降。



僧官制度,作为一种特殊的职官制度,在中国历史上存在了一千六百年之久。中华民国成立以后,孙中山宣布政教分离,取消僧官制度,成立“中华佛教协会”以取代僧录司,废除了由清廷封授的僧官僧职。至此,僧司僧官便成为历史名词。

国 师

“国师”是中国历代帝王对于佛教徒中一些学德兼备的高僧所给予的称号,有时也作为僧官的一种。中国高僧获得国师称号的,一般以北齐时代(550—577)法常为嚆矢。据《佛祖统纪》卷三十八载,北齐文宣帝天保元年(550),诏高僧法常入宫讲《涅槃经》,尊为国师,国师的名称以此为始。同时又以沙门法上为大统,统治天下僧尼,亦尊为国师。但从唐法琳《辩证论》卷三僧“实国师”的记载看来,则北周(557—581)时也有国师的称号了。

宋志磐《佛祖统纪》卷四十三述国师称号的由来时说:“自古人君重沙门之德者,心尊其位,异其称,曰僧录、僧统、法师、国师。入对不称臣,登殿赐高座,如是为得其宜。”因此,后来有些学德兼备的高僧,常被当时帝王尊为国师。

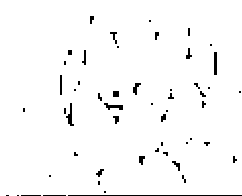
不过,这种国师的称号,在印度和西域早已流行。《大宋僧史略》卷中“国师”条说:“西域之法,推重其人,内外攸同,正邪俱有。昔尼犍子信婆罗门法,国王封为国师。内则学通三藏,兼达五明,举国皈依,乃彰斯号。”《中阿含经·转轮王经》卷十五记刹利顶生王时,国师梵志巡行国界。这是婆罗门为国师的例子。《出三藏记集·诃梨跋摩传序》卷十一记载,佛灭九百年时,有个印度外道论师,想阻止巴连弗王崇敬三宝,就到摩揭陀国来活动。王即招募境内学者;谁能以辩论折服外道的,当奉为国师。诃梨跋摩应募而

至，折服了这个外道。王及臣民非常高兴，即与全国人民奉他为国师。《慈恩传》卷四也说：印度胜军论师，学德兼备，摩揭陀王很敬重他，便派特使邀请，立为国师。

佛教东传以后，西域也有国师的称号。如前秦建元十八年(382)，西域车师前部王弥第来访长安，其国师鸠摩罗跋提同来，献胡语《大品般若经》一部(《出三藏记集·摩诃钵罗若波罗蜜经抄序》卷八)。又高僧鸠摩炎(即鸠摩罗什之父，他从印度到龟兹，娶其王妹而生罗什)，聪明有志节，舍相位出家，东渡葱岭。龟兹王闻名敬慕，自出郊迎，请为国师(《出三藏记集·鸠摩罗什传》卷十四)。此外，汉地高僧也有为当时西域国师的。如陇西高僧法爱，深解经论，兼通术数，为西域芮芮(亦称蠕蠕或柔然国)国师，奉以三千户(《高僧传·法瑗传》卷八)。

至南北朝时，由于统治者的需要和支持，许多高僧赖以大力弘法，佛教获得很大发展。当时许多高僧虽没有国师的称号，但受贵族王侯崇信，被称为家师、门师等。特别是北朝，如魏文成帝奉沙门统昙曜以师礼，孝文帝称呼《成实论》讲师道登为"朕之师"，北凉沮渠蒙逊对于昙无谶，后赵石勒、石虎对于佛图澄，前秦苻坚对于道安，后秦姚兴对于鸠摩罗什等的尊敬等，都是相当于国师的礼遇。至北齐文宣帝时，更正式尊称法常为国师。元代法洪所撰《帝师殿碑》(1321)说："古之君天下者皆有师，惟其道之所存，不以类也。故赵以佛图澄为师，秦以罗什为师。夫二君之师其人也，以其知足以图国，言足以兴邦，德足以范世，道路足以参天地赞化育，故尊而事之，非以方技而然也。"(《佛祖历代通载》卷二十二)

南朝陈宣帝，曾以天台智𫖮为菩萨戒师，隋炀帝同样也以智𫖮为菩萨戒师，有时也号为国师(《大宋僧史略》卷下)。隋炀帝时之智𫖮，早亲承南岳大师，修法华三昧，后隐居钟山，炀帝屡诏，请问法要，礼为国师(《佛祖统纪》卷九)。唐高祖时之智满，亦有国师称



号。唐代三百年间,佛教各宗高僧被尊为国师的很多。禅宗的神秀,历则天武后、中宗、睿宗、玄宗四朝,皆被尊为国师。嵩山老僧慧安被称为老安国师,慧忠被称为南阳国师,知玄被称为悟达国师,无业被称为大达国师。密宗方面,金刚智圆寂后,谥为灌顶国师。不空为帝灌顶,赐号智藏国师。净土宗有南岳法照为代宗时代的国师。华严宗的澄观,于贞元十五年(799)入宫阐释华严宗旨,德宗赐以大统清凉国师之号;法藏则被封为康藏国师。祖琇在《隆兴佛教编年》卷十五说:"吾释之盛,莫盛于唐,凡三百年间,以道德为天下宗师者不可胜数。"从以上人物看来,此说庶几近于事实。

五代时期,虽然战乱不停,但那些割据一方的小国对于高僧的赐号仍很流行。西蜀后主赐无业为祐圣国师,吴越王以天台德韶为国师,南唐以文遂为国大导师,闽王王审知以鼓山神晏为兴圣国师。

宋代佛教是禅宗的全盛时期,禅僧获得赐号者极多。但日本天台宗高僧成寻以宋时来访中国,至开封谒见神宗,神宗赐以善慧大师之号,圆寂后葬于天台山国清寺建塔,赐题"日本善慧国师之塔",这算是中日佛教交流史上的一段佳话(常盘大定《日本佛教之研究》第二百六十四页)。

辽代崇信佛教,不少僧徒兼任朝廷高官。《契丹国志》卷八说,兴宗"尤重浮图法,僧有正拜三公、三师兼摄政事令者,凡二十人"。著名高僧非浊于重熙十八年(1049)为上京管内都僧录,清宁二年(1056)晋升为检校太傅太尉,赐纯慧大师之号。他的老师就是著名的燕京奉福寺圆融国师。圆融名澄渊,著有《四分律删繁补阙行事抄详集记》十四卷,《科》三卷,被称为燕台奉福寺特进守太师兼侍中国师圆融大师赐紫沙门(《辽史拾遗·奉福寺尊胜陀罗尼石幢记》卷十六)。



到了金代，国师的名义更见明确。《大金国志》卷三十六“浮图”条说：“浮图之教，……在京曰国师，帅府曰僧录、僧正，列郡曰都纲，县曰维那。……国师，在京之老宿也，威仪如王者师，国主有时而拜。服正红袈裟，升堂问话讲经，与南朝等。”

元代的国师，兼有政教的权力。由于朝廷过分宠信喇嘛，造成许多流弊。《元史·释老传》记当时帝师的权力说：“乃郡县土番之地，设官分职，而领之于帝师。……帅臣以下，亦必僧俗并用而军民通摄。于是帝师之命，与诏敕并行于西土。……虽帝后妃主，皆因受戒而为之膜拜。……其徒怙势恣睢，日新月盛，气焰熏灼，延于四方。”世祖忽必烈于中统元年(1260)以八思巴为帝师，授以玉印，统释教。至元六年(1269)奉敕新制蒙古字成，升号为帝师大定法王，更受赐玉印。至元十七年(1280)以四十二岁入寂，帝极哀痛，赐以“皇天之下一人之上开教宣文辅治大圣至德普觉真智佑国如意大宝法王西天佛子大元帝师”的尊号(《佛祖历代通载》卷三十二)。至元初，曾立释教总制院，命国师管领释教僧徒及西藏事，至元二十五年，改为宣政院。其后对于西藏喇嘛特赐或追谥为帝师、国师、三藏国师、灌顶国师者，不胜枚举。

汉族僧人被元朝尊为国师的也有九人，世祖时代的海云国师最为著名。海云名印简，山西岚谷宁远人，道行孤高，为朝野所重，卓锡燕京庆寿寺。太子生时，诏海云国师摩顶立名。寂后筑塔燕京。元初新筑京城，监筑者谋毁海云国师塔，两雉相合，奏帝欲去其塔。帝曰：“海云高僧，筑城围之；贵僧之德，千古不磨。”(其行状见于北京市发现的王万庆撰《大蒙古国燕京大庆寿寺西堂海云大禅师碑》及《佛祖历代通载》卷三十二、三十五)。大德五年(1301)成宗建大万圣国寺于五台山，诏求开山第一代住持，帝师迦罗斯巴推荐洛阳白马寺住持华严学僧文才，成宗即铸金印，署其为真觉国师(《佛祖历代通载》卷二十二)。万松行秀为金、元两朝禅宗第一



流人物，深受名相耶律楚材等王侯皈依。佛教史籍虽未见他有国师称号，但元代日僧邵元所撰《山东灵岩寺息庵禅师道行碑记》所云："大万松雨（秀?）国师下，有雪庭总统，三世而继其灯，息庵也。"万松之为元代的国师也是无疑的（冢本善隆《日支佛教交涉史研究》第九十八页）。天目山中峰明本禅师于至治三年（1323）入寂，敕谥为普应国师。明本于延祐四年（1317）住湖州幻住庵时，著有《幻庵清规》，《续藏》则直称其为《普应国师幻住庵清规》。此外，云南大理地方的左黎，亦被元朝封为国师。左黎为滇西人，至京治成宗手疽，封为国师后归大理（《滇释记》卷一）。

明代之初，朝廷为加强和西藏等民族的联系，虽仍沿用元制，封喇嘛为"帝师"、"国师"等尊号，但其声势已不如元代之盛。明太祖洪武六年（1373），诏西番、土番各族酋长，推举过去有官职者至京受职赐印，使因俗为治。以故元摄帝师喃加巴藏卜为炽盛佛宝国师，赐玉印及彩币。自是番僧有封为灌顶国师及赞善王、阐化王、正觉大乘法王、如来大宝王者，俱赐以金章诰命，领其人民，间岁朝贡。永乐五年（1407），封西僧哈立麻为如来大宝法王、西天大善自在佛，领天下释教。其徒孛罗等，皆封为大国师（《古今图书集成·释教部·汇考》卷六）。永乐六年，吐番僧清来入贡，封为灌顶慈慧圆智普通国师。永乐八年，以番僧绵思吉为净慈妙济国师。以班丹藏卜为净觉弘济国师。永乐十三年，又封乌斯藏的释迦也夫为妙觉圆通慈慧普应辅国显教灌顶弘善西天佛子大国师等。自永乐一朝受封的西藏喇嘛，有阐化、阐教、辅教、护教、赞善五法王，及二西天佛子，九灌顶大国师，十八灌顶国师（魏源《圣武记·国朝抚绥西藏记》卷五上）。

英宗天顺元年（1457），递减番僧封号，降法王为大国师、大国师为国师。成化四年（1468），魏元，康永韵等上书谏言："今宠遇番僧，有佛子、国师、法王名号，仪卫过于王侯。……又多中国之人习

为番教图宠贵者,伏望资遣番僧使之还国。"成化十二年(1476),大学士商辂又条陈时政说:"闲住番僧,往往自都纲、禅师升至国师、佛子、法王等,给予金银印信图书。其有死亡,徒弟承袭,更求造塔。二者皆侵耗朝廷财物,宜行禁治。"于是明政府革除法王、佛子、国师等称号。到武宗时,又大优遇喇嘛。正德二年(1507),升慈恩、能仁、护国三寺禅师为国师,以大慈恩寺领占竹为灌顶大国师。正德五年(1510),武宗自称为大庆法王,并学番语诵番经,所封国师更多。至世宗信仰道教以后,国师的尊号才不多见(《古今图书集成·释教部·汇考》卷六)。但穆宗隆庆三年(1569),仍有阐化、阐教、辅教三王入贡,诏依洪武之制,令三年一贡(《明史》卷三三一)。

明代汉族僧人得国师封号见于记载者,只有洪熙元年(1425)赐释智光号广善大国师。《明外史·方伎传》说:"释子智光,武定人,洪武时奉命两使乌斯藏、榜葛剌、地涌塔诸国。永乐时又使乌斯藏,迎尚师哈立麻。历事六朝,宠锡冠群僧。"英宗嗣位,又加号西天佛子。此外,成化间僧继晓,初以邪术获封法王和国师,后被革去国师为民(《古今图书集成·释教部·汇考》)。又万历年间相传漳州闲云石室高僧樵云因超度神宗皇太后,获赐龙袴,俗称为龙袴国师(念西《龙袴国师传》)。但从蕅益所撰《樵云律师塔铭》(《灵峰宗论》卷八之二)看来,樵云不过是一个精持戒律兼修净业的高僧而已,并没有国师的称号。

清初世祖敬重禅僧。顺治年间(1644—1661),憨璞性聪、木陈道忞、玉琳通琇等,先后入宫说法,各赐紫衣及封号。憨璞称为明觉祥师。木陈称为弘觉禅师(清《尤西堂集序》及《八指头陀诗集》卷八,均称其为弘觉国师)。玉琳初称大觉禅师,继遣使加封大觉普济禅师,后又加封为大觉普济能仁国师,通称为玉琳国师,此是清代汉传佛教中享有国师尊号的唯一僧人。



清代号为喇嘛教的复兴时期,但喇嘛被封为国师的并不多见。青海阿噶旺罗布桑却拉丹,于清初入藏受戒并受学于第五世拉萨大喇嘛,被认定为第十四世章嘉呼图克图后,于康熙二十六年(1687)到北京谒见清圣祖,圣祖为其建汇宗寺子内蒙多伦诺尔,令传教于内外蒙古;康熙四十五年(1706)赐"灌顶普觉广慈大国师金印"。雍正年间,清世宗又为第十五世章嘉于汇宗寺西建立了善因寺(天纯《内蒙黄教调查记》)。清初诸帝对于喇嘛的封号甚为谨慎。乾隆特制一篇《喇嘛说》刻在雍和宫的四面碑上,其上曰:喇嘛又称黄教,始盛于元,沿及于明,封帝师、国师者皆有之。我朝惟康熙年间封一章嘉国师,相袭至今。又注云:"我朝虽兴黄教,而并无加崇帝师封号者。惟康熙四十五年封章嘉呼图克图为灌顶国师;雍正十二年加授章嘉为灌顶普善广慈大国师,令住持嵩祝寺。"

乾隆时代对于章嘉国师虽极礼遇,但章嘉似乎不大过问政治。据清礼亲王的《啸亭杂录》关于清字经馆的记述说,乾隆三十七年,设清字经馆(即满文藏经馆)于西华门内,命章嘉国师综其事,以达天、运筏等助之,考取满人誊录员、纂修若干员,令翻译经卷,先后凡十余年,大藏告成。帝尝以法司案卷命师判决。师合掌答曰:"此国之大政,宜由皇上与大臣讨论,非方外之人所预也。"直至清末,章嘉虽世袭国师称号,实际上只是在蒙藏地区从事宗教活动而已。

戒 律

概述戒律,指佛教徒在日常生活和修行中应该遵守的规定和对行为的限制。戒是所不为,梵文为 sīla,译音尸罗,意译贯行,转为行为、习惯、道德等;律是有所当为,梵文为 Vinaya,音译那耶、鼻

奈耶、毗尼、毗泥,意译伏调、灭、离行、善治等。戒和律之间,在内容上无大的不同,只是在不同场合有一些微小的区别。佛教戒本《有部毗奈耶》称,律是为已经出家的比丘、比丘尼而制定的,而在家修行的居士则是持"戒"。律和戒的另一个不同是,对违戒者必然结以处罚。但是通常将戒和律放在一起使用,合称为"戒律"。

戒律,是佛教学说的重要的内容之一,也是佛教徒安身立命、修行解脱的基础。佛陀在世时制定了一些简单的戒。它的扩充与传播是在佛陀入灭后的第一个夏安居,在七叶窟举行第一次经律的结集。当阿难尊者诵完经藏以后,即由优婆离尊者诵出律部,此后,又把以戒为内容的戒学作为佛教的三学(戒、定、慧)之一,佛教三藏中有专门汇集律藏的部分。到了部派佛教以后,由于不同的教派对教义的不同理解,因此产生了不同的戒律和不同的戒本。南传佛教的东南亚国家流传的是上座部戒本,北传佛教的中国流传大众部、一切有部、化地部、法藏部的戒律。在中国还出现了专攻戒学,以律为宗的教派和拥有戒坛专门授戒为特色的寺院。

据道宣《四分律删繁补阙行事钞》等所说,一切诸戒都有戒法、戒体、戒行、戒相四科。戒法是佛陀所制的各种戒律;戒体是弟子从师受戒时所发生而领受于自心的法体,即由授受的作法在心理上构成一种防非止恶的功能;戒行是受戒后随顺戒体防止三业罪恶的如法行为;戒相是由于戒行坚固而表现于外可作为轨范的相状。戒体分"作"与"无作",或名"表"与"无表"两类。受戒时有礼敬启请等身语动作表现,能令他人知道自己的内心名为"表"。受戒后所得防非止恶的能力,虽有而不可见,名为无表。各宗各派对戒体有不同的理解。戒行有两类:一受戒,二随戒。由于进入坛场,依师禀受,决心摄持戒法,是为受戒。既发愿心,称愿修行,尽此一生之中随时督察护持,不令其毁失,始终与愿心一致,便是随戒。受戒时必须是清净心,不能杂有染念,否则戒体不生。随戒因



有持有犯,所以随戒有四等:(一)专精不犯随,既受以后随顺本受,专精护持,乃至细微过失,不令有犯。(二)犯已能悔随,既受以后防护不坚,少许违受,然能回兴忏悔,可以恢复本受。(三)无心护持随,虽于境未犯,但不护持行用,有违愿心。(四)能犯无悔随,既受以后,全无随行,俱犯众过。因受戒后有犯戒现象,所以既受以后,无论或持或犯,其戒行总名为随戒。戒律有"诸恶莫作"、"众善奉行"两重意义,所以戒相可归纳为二类:止持、作持。止持门是指对于身口等的过失、是非,制止而不作,也就是守持戒法;如不应当做而做了,就违犯了戒法,此为"止持作犯"。作持门是指对于社会群体乃至一切有情有益之事,能积极去做,就是守持了戒法;如果应当做而不做,也就违犯了戒法,此为"作持止犯"。详细而言,戒相涵盖在家、出家共有八种:(一)三皈依;(二)五戒;(三)八关斋戒;(四)十戒;(五)式叉摩尼法;(六)比丘戒;(七)比丘尼戒;(八)菩萨戒。以下对八种戒相分别解释。

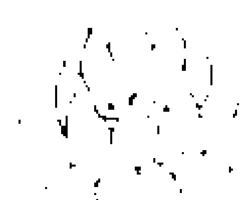
三皈依　简称三皈,这是最基本的入佛门的戒条,故也叫三皈戒。任何入佛教的男子或女子,必须到寺院中请求一位比丘或比丘尼传授此戒:皈依佛,尽形寿不皈依天魔外道;皈依法,尽形寿不皈依外道邪说;皈依僧,尽形寿不皈依外道徒众。皈依,是归投、信赖的意思。佛、法、僧为佛教的"三宝"。佛是觉者,自觉、觉他、觉满;法是法则,有轨迹使人理解与任持自性不失之能;僧是和合众,于事于理和合相处。皈依三宝是信佛学佛的基础,踏上此根基,步入佛门之后,须逐级升高,如法修行,故皈依三宝的种类,共有五等:(一)翻邪三皈:最初进入佛门;(二)五戒三皈:信佛之后加受五戒;(三)八戒三皈:六斋日受持八关斋戒;(四)十戒三皈:沙弥、沙弥尼受持十戒;(五)具足戒三皈:比丘、比丘尼禀受大戒。三皈依,是一切戒的根本,最初入佛,固然须领受三皈,加受五戒,八戒、十戒,皆以三皈为得戒而纳受戒体。式叉摩尼戒、比丘戒、比丘尼戒,

虽以羯磨法受戒，但在受戒之中，无不须行三皈依。

五戒　五戒是佛教诸戒的基础，属于在家戒。它分别为：不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。五戒的毁犯，皆有轻重之别，重罪不通忏悔，故称其为不可悔罪。轻罪可通悔，又分两类，称之为中可悔与下可悔。根据大乘菩萨戒，或犯重罪，如能作取相忏，罪可悔除。但忏悔除罪，只是除的犯戒罪，性罪并不能除去。五戒之中，杀、盗、邪淫、妄语四戒，均有可悔与不可悔罪；饮酒一戒，虽犯均为可悔。因此，五戒的前四戒为性戒，饮酒戒为遮戒。性戒是佛法与世法中皆所不许者，遮戒是佛陀制定为弟子遮止防犯性戒于未然的，所以唯有受了五戒的人不得犯。现将五戒的持犯，叙列如下。

杀生戒　杀戒以杀人为重，杀旁生异类为轻。杀人以具足五个条件，成不可悔罪：(一)所杀者是人，而非异类旁生；(二)蓄意杀人，而非想杀异类旁生；(三)有心杀人，而非无意误杀，或过失杀人；(四)运用杀人的方法；(五)被杀的人，断定已死。杀人的后果有三种：(一)当时杀不死，犯不可悔罪；(二)当时不死，以后因此而死，亦犯不可悔罪；(三)当时不死，以后亦不因此而死，犯中可悔罪。佛教的不杀生，包括一切生物、动植物及人，范围甚广。杀生的动机，也有四种，“犯罪”亦有差别：(一)为杀人而作方便者，人死，犯不可悔罪；非人死，犯中可悔罪；畜生死，犯中可悔罪。(二)为杀非人而作方便者，非人死，犯中可悔罪；人死与畜生死，皆犯下可悔罪。(三)为杀畜生而作方便者，人死、非人死、畜生死，皆犯下可悔罪。(四)作不定方便(遇到什么杀什么)，人死犯不可悔罪，非人死犯中可悔罪，畜生死犯下可悔罪。

偷盗戒　盗戒的毁犯，也有轻重之别，具备六个条件，便成不可悔罪：(一)他物——他人的财物；(二)他物想——明知是他物而非自己之物；(三)盗心——起偷盗的念头，存有偷盗的预谋在先；



(四)兴方便取——假借种种方法,达成偷盗目的;(五)值五钱——所偷之物价值五个钱(佛陀比照当时印度摩揭陀国的国法而制);(六)离本处——将所盗的财物带离原来的位置。

邪淫戒　除了夫妇之间的性欲,一切不受国家法律及社会道德所承认的性行为,均称为邪淫。邪淫的范围,不仅如此,即使身为夫妇,也有限制:佛菩萨的纪念日,每月的六斋日,不得行淫;父母的生日、亲属(父母、兄弟、姐妹等)的死亡之日,不得行淫;月经期中、妊娠期中、产前产后,不得行淫;除了阴道,不得行淫;除了夜间并在卧室,不得行淫。

妄语戒　妄语的定义是不知言知,知言不知,不见言见,见言不见,不觉言觉,觉言不觉,不闻言闻,闻言不闻。妄语的方法是自妄语、教人妄语、遣使妄语、书面妄语、现相妄语。妄语又可分为三大类:大妄语、小妄语、方便妄语。最重的是大妄语罪,具备四个条件,即成重罪不可悔:(一)所向是人——对人说大妄语;(二)是人想——认定对方是人,而不是非人或畜生;(三)有欺诳心——蓄意要使对方受骗;(四)说大妄语——自己未证圣果圣法,而说已证,实未得四禅定,而说已得,实未见天龙神鬼来,而说天龙神鬼来。妄语之中,还包括两舌、恶口、绮语,虽不失戒体,但犯可悔罪。在家的居士最应注意不可评论出家人的操守问题。

饮酒戒　《四分律》中说:"酒者,木酒、粳米酒、余米酒、大麦酒,若有余酒法作酒者是。"如何算犯酒戒?《四分律》又言:"酒色、酒香、酒味,不应饮;或有酒,非酒色、酒香、酒味,不应饮。"《十诵律》:"饮酢酒、甜酒,若曲、若糟,一切能醉人者,咽咽波逸提。若但作酒色,无酒香酒味,不能醉人,饮者无犯。"但是"不犯者,以酒为药,以酒涂疮"(《四分律》)方可。

八关斋戒　八关斋戒的内容为:一不杀生,二不偷盗,三不非梵行(不淫),四不妄语,五不饮酒,六不涂饰香鬘歌舞观听,七不眠

坐高广严丽床座，八不食非时食。因为前七条为戒，最后一条“非时食”不是戒而是斋，故称八关斋戒。斋的意义是“清净”，从事相上言，过中午而食者，即为杂乱不净，所以三世诸佛等，皆是过午不食的；从根本上说，身口意的三业清净，便名为斋。八关斋戒仅于六斋日的一日一夜受持，不须终身受持。通常是以阴历每月的初八、十四、十五、二十三及月底最后两天，通称为六斋日。在此六天之中，就受此戒，可持一昼夜，一昼夜后，要再持又可再受。

八关斋戒的重点在于戒淫。除了第三条“不淫”外，第六条和第七条也是为了间接地戒淫。头戴香花、涂脂抹粉、唱歌跳舞、高卧大床等，对于修道者而言，应该绝对弃绝。这里的“不淫”是在五戒“不邪淫”之上更高的要求，《佛说斋经》中言：“一日一夜持心如真人，无淫意，不念房室，修治梵行，不为邪欲，心不贪色，如清净戒，以一心习。”显然是杜绝包括夫妻生活在内的一切性行为。

十戒　十戒是沙弥、沙弥尼须领受的戒条。沙弥与沙弥尼戒是相同的，不同的是随大众而学的戒仪。沙弥要随学比丘律仪，沙弥尼须要随学比丘尼律仪。比丘与比丘尼戒有部分不同，故沙弥与沙弥尼所随学的律仪也有部分不同。沙弥与沙弥尼十戒包括：(一) 不杀生；(二) 不偷盗；(三) 不非梵行(不淫)；(四) 不妄语；(五) 不饮酒；(六) 不著香花，不香油涂身；(七) 不歌舞倡伎，不故往观听；(八) 不坐卧高广大床；(九) 不非时食；(十) 不捉持生像金银宝物。此十戒的前九戒与八关斋戒基本相同，只是沙弥(尼)第三戒与八关斋戒第三戒受持的时间不同，八关斋戒是一日一夜受持，沙弥与沙弥尼戒是终身受持。另一处不同是沙弥与沙弥尼戒的第六、七两戒相当于八关斋戒的第七戒。此十戒开为三十三，再加“舍在家相”、“取出家相”、“请和尚法”，共为沙弥、沙弥尼应受持的三十六法。此十戒即总摄具足戒，如《沙弥尼戒经》云：“能行是十事，五百戒自然具足。”

沙弥与沙弥尼戒的第十条“不捉持生像金银宝物”，这一条通



常称为“金钱戒”。“生像”二字，有两种解释：其一，“生色者金，似色者银”。生成的黄金，称为生色，以银镀成金色的，称为似色。其二，生者即生就的金银珠玉等宝物，像者即用金银宝物制成的金器、银器、琥珀、玳瑁、文犀、象牙。出家人不许捉持这些金银宝物，但为了三宝的理由，可以依“说净法”加以变通处理。所谓“说净法”乃是请一位俗人为净主，凡是因故收受银钱货币，便说这是为那位俗人代收的。说净法的含义是借以警策出家人，不可接受太多的银钱。故出家人最好能不受银钱，如果确实需要，不妨以“说净法”来接受。

式叉摩尼法　式叉摩尼是沙弥尼与比丘尼之间的必经阶段，其阶位虽在沙弥尼之上，但仍然是沙弥尼的戒体，《四分律删补随机羯磨疏》中言：“此学法女，无戒体也；但受别教，位过沙弥。”因其除了严持沙弥尼十戒外，还另受六法的原故，故阶位高过了沙弥。式叉摩尼是最特殊的一个阶位，其他阶位均有戒体可得，唯此一阶，仅得另六法而已。这个六法就叫式叉摩尼法。

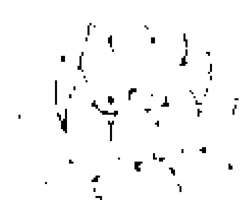
据《四分律》载，式叉摩尼六法是：（一）与染污心男子相触。即不得与已经成年，并明知对自己有染污心的男子接触，包括头发以下、膝盖以上的身体部分。（二）盗人四钱以下。即不得偷盗别人价值四钱以下的物品，乃至一草一木一针。（三）故断畜生命。即不得故意杀害异类众生，乃至使其死亡。（四）不妄语。即自己未见、未闻、未觉、未知者，不得妄说已见、已闻、已觉、已知。（五）非时食。即不得在中午过后进食。（六）饮酒。即不得饮酒，乃至一滴沾唇。式叉摩尼犯了沙弥尼十戒的前四戒，即得四根本罪，逐出僧团——灭摈；犯了六法之中的任何一法，必须重新白二羯磨，重受两年的六法。若犯其余，但名缺行，悔改即除。

据《根本说一切有部苾刍尼毗奈耶》卷十八，又有式叉摩尼六法与六随法，内容与《四分律》的规定有点不同。六法为：（一）不得

独在道行。(二)不得独渡河水。(三)不得触丈夫(男子)身。(四)不得与男子同宿。(五)不得为媒嫁事。(六)不得覆尼重罪。六随法为:(一)不得提属己金银。(二)不得剃隐处毛。(三)不得垦掘生地(潮湿而能生草木)。(四)不得故断生草木。(五)不得不受而食,即不能自取食物而食。(六)不得食曾触之食。

比丘戒　比丘戒的条文,一般说是二百五十戒,但在各部律中,有些出入。主要的出入是威仪戒,至于重戒与次重戒的条文,其文字虽有详简广略的不同,戒目的条例却是大致相同的。《五分律》为二百五十九戒,《十诵律》为二百五十七戒,《僧祇律》为二百一十八戒,《解脱戒经》为二百四十六戒。现今佛寺大多遵循的《四分律》及《根本说一切有部律》,确实是二百五十条,且篇聚的排列也是一样的。比丘的二百五十戒相,可分为八类条目、五等罪行、七项罪名、六种果报。

八类条目为:(一)四波罗夷。波罗夷为梵语音译,也有译作波罗市迦,意译为"弃"。这四类是最重要的比丘戒,专指犯了淫、盗、杀人、大妄语等弃罪、断头罪、不可救药罪。犯了死弃罪必须从僧团中开除出去。(二)十三僧残。梵语音译为僧迦婆尸沙,简称僧残或残,是次于弃罪的罪,是僧团净法中的残伤者,唯其虽残而尚有忏除救药的余地。(三)二不定法。这是没有一定犯罪类别的罪名,可能犯波罗夷,可能犯僧残,所以称为不定,(四)三十舍堕。梵语音译为尼萨耆波逸提,尼萨耆的意思是"尽舍",波逸提的意思是"堕",合起来称为舍堕。这是由于取了或畜了不应取,也不应畜的东西,首先应将那物舍给僧团,然后再以忏波逸提罪的方法忏罪。(五)九十单堕。梵语音译为波逸提或波逸底迦。波逸提,是指堕地狱罪,因这无物可舍,故通常称为单堕。(六)四悔过法。梵语音译波罗提提舍尼或波罗舍尼,简称提舍尼,意思是向彼悔,比丘共有四条特定的戒,犯了以后,须立即面对一人直说悔过,故又称悔



过法。(七)百众学。梵语音译尸沙迦罗尼或式叉迦罗尼,是突吉罗的异名,这是应学或宜学的意思。故通称众学或应当学。指日常生活中不规矩的行为,只要自己反省即可。(八)七灭诤法。这不是一种罪过,而是僧团中有了纷争,形成对立的意见时,就用“灭诤”的方式解决,最后以多数派的意见为准。

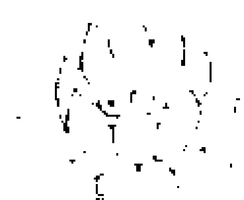
五等罪行是对八类条目的重新归类:(一)波罗夷,包括四波罗夷和十三僧残、二不定法中的一部分。(二)僧残,包括十三僧残及二不定法中的一部分。(三)波逸提,包括三十舍堕、九十单堕及二不定法中的部分。(四)提舍尼,指四悔过法。(五)突吉罗,包括百众学及七灭诤法。七项罪名(七聚)为:(一)波罗夷;(二)僧残;(三)偷兰遮,译作大障善道、大罪、粗恶、粗过等,或称为浊重犯,主要指由于波罗夷及僧残罪的未遂罪中产生,但也有独立产生的,故分为他生偷兰遮及独头偷兰遮两大类别;(四)波逸提;(五)提舍尼;(六)恶作;(七)恶说。六种果报是:(一)焰热地狱,由波罗夷罪引起;(二)大嚎叫地狱,由僧残罪引起;(三)嚎叫地狱,由偷兰遮罪引起;(四)众合地狱,由波逸提罪引起;(五)黑绳地狱,由提舍尼罪引起;(六)等活地狱,由突吉罗引起。

比丘尼戒　比丘尼戒的大部分是与比丘戒相同的。但由于男女在生理和心理上的差异,有若干条比丘戒不能适用于比丘尼,故比丘尼也相应地有自己特殊的规定。通常所言比丘尼戒五百戒,是个大约数字,其实五部律本的条文都不够五百戒。《四分律》为三百四十八戒,《五分律》为三百七十七戒,《十诵律》为三百五十四戒,《僧祇律》为二百九十戒。《四分律》的三百四十八条比尼戒中,包括八弃、十七残、三十舍堕、一百七十八单堕、八悔过、百应当学、七灭诤。同于比丘戒的一百九十八条,异于比丘戒的一百五十条。比丘戒共分五篇七聚,比丘尼戒没有不定法,只有五篇六聚。比丘与女子身相触,无论大、小、死、活,不论上下部位,凡故意与之皮肉

相触者，犯僧残罪；比丘尼与男子身相触，须是成年人，明知对自己有污染心，自膝以上，目以下，腕以后故意相触者，犯波罗夷罪。比丘知其他比丘有粗恶罪而为他覆藏不举者，犯波逸提罪；比丘尼知其他比丘尼犯波罗夷罪，不自表白，不向僧团举罪，犯波罗夷罪。比丘吃大蒜等五辛，犯突吉罗罪；比丘尼则犯波逸提罪。比丘以香涂摩身者，犯突吉罗罪；比丘尼则犯波逸提罪。比丘于生草及菜上大小便，犯突吉罗罪，比丘尼则犯波逸提罪。比丘摇身而行者，犯突吉罗罪，比丘尼则犯波逸提罪。

比丘尼戒的最大不同处是有“八敬法”。八敬法是最早出现的比丘尼法，佛陀成道后十四年，姨母摩诃波阇波提等五百释迦族妇女要求出家，就是接受了佛陀制定的八敬法而成为比丘尼的。后来虽有了五百条的比丘尼戒，但比丘尼除了要受持五百戒，仍要受持八敬法，并以八敬法为比丘尼戒的重心戒。《四分律》称八敬法“八不可过法”，又称为“八不可违法”。

《四分律·比丘尼犍度》所列八不可过法为：(一)虽百岁比丘尼，见新受戒比丘，应起迎逆礼拜，与敷净座请令坐。此法应尊重、恭敬、赞叹，尽形寿不得过。(二)比丘尼不应骂詈比丘，呵责比丘；不应谤言比丘破戒、破见、破威仪。此法应尊重、恭敬、赞叹，尽形寿不得过。(三)比丘尼不应为比丘作举、作忆念、作自言，不应遮他觅罪、遮说戒、遮自恣；比丘尼不应呵比丘，比丘应呵比丘尼。此法应尊重、恭敬、赞叹，尽形寿不得过。(四)式叉摩尼学戒已，从比丘僧乞受大戒。此法应尊重、恭敬、赞叹，尽形寿不得过。(五)比丘尼犯僧残罪，应在二部僧中半月行摩那埵(意为喜、悦众之义)。此法应尊重、恭敬、赞叹，尽形寿不得过。(六)比丘尼半月从比丘乞教授。此法应尊重、恭敬、赞叹，尽形寿不得过。(七)比丘尼不得在无比丘处夏安居。此法应尊重、恭敬、赞叹，尽形寿不得过。(八)比丘尼僧安居竟，应往比丘僧中求三事自恣见、闻、疑。此法



应尊重、恭敬、赞叹，尽形寿不得过。

菩萨戒　菩萨戒是优婆塞、优婆夷、沙弥、沙弥尼、式叉摩尼、比丘、比丘尼等七众戒之外的别解脱戒。它涵盖了七众戒，又超过了七众戒，它是“诸佛之本原，菩萨之根本；是大众诸佛子之根本”（《梵网经》）。菩萨戒的内容可以总括为三聚净戒，即摄律仪戒、摄善法戒、摄众生戒。也有人用三聚净戒代称菩萨戒。

菩萨戒本没有特殊的戒相，《法华经·安乐行品》所举的不亲近国王、王子、外道梵志、凶戏、相扑等十项“不亲近处”，可以看作大乘菩萨戒的最初戒相，但尚无菩萨戒的名称，《涅槃经·师子吼菩萨品》开始将戒律分为声闻戒和菩萨戒。它说：“从初发心乃至得成阿耨多罗三藐三菩提，是名菩萨戒；若观白骨乃至证得阿罗汉果，是名声闻戒。”这只是从志愿和行果的深浅而区别声闻戒和菩萨戒而已。汉译佛经最早提到菩萨戒的类别并说明其内容的是姚秦竺佛念译的《菩萨璎珞本业经》。该经《大众受学品第七》说：“一切戒根本，所谓三受门，摄善法戒，所谓八万四千法门；摄众生戒，所谓慈悲喜舍化及一切众生皆得安乐；摄律仪戒，所谓十波罗夷。”一般小乘的经律都以二百五十戒或五百戒作为律仪戒，但《璎珞经》并不采取小乘的律仪，而以十波罗夷为大乘的律仪，这是它的特色。其次言及三聚净戒的是北凉昙无谶译的《菩萨地持经》。这是《瑜伽师地论·本地分》中“菩萨地”的异译，属瑜伽系统戒法的最初传译。《地持经》很具体地讲道，一切戒有三种：（一）律仪戒；（二）摄善法戒；（三）摄众生戒。律仪戒是七众所受的戒。摄善法戒是菩萨所受的律仪戒，即上修菩提的一切身口意的善法。摄众生戒即为众生作饶益事，看病、说法、报恩、救护、劝慰、施与等十一种。罗什所译的《梵网经》和《璎珞经》、《地持经》并称为大乘戒的三大圣典。《梵网经》中未明确提到三聚戒之名，但它说的十重戒四十八轻戒的戒法是仿小乘比丘戒条的形式而制定的。这些十重戒四十



八轻戒是大乘菩萨戒最具体的戒相。

三聚净戒包含三句话:(一)修一切净戒,无一净戒不持;(二)修一切善法,无一善法不修;(三)度一切众生,无一众生不度。这三句话包括了自度度人及上求下化的所有法门。根据菩萨自利利他的精神,从性质和作用两方面加以区分归类,则所有戒法可以归并为三大类:(一)摄律仪戒,指受持五戒、八戒、十戒、具足戒(比丘戒、比丘尼戒)等一切戒律,以摄护戒行和威仪。(二)摄善法戒,以修十善等一切善法为戒。(三)摄众生戒,又云饶益有情戒,以广修六度、四摄饶益一切众生为戒。故《成唯识论》卷九有云:"戒学有三:一律仪戒,谓正远离所应离法;二摄善法戒,谓正修证应修证法;三饶益有情戒,谓正利乐一切有情。"

菩萨戒的戒相分为在家菩萨戒和出家菩萨戒两种。在家菩萨戒包含六重戒和二十八轻戒。其六重戒为:(一)不杀生;(二)不偷盗;(三)不邪淫;(四)不妄语;(五)不宣说四众罪过;(六)不酤酒。二十八轻戒文繁从略。出家菩萨戒包含十重戒四十八轻戒。十重戒于前述六重戒外再加上:(七)不自赞毁他;(八)不悭惜加毁;(九)不瞋;(十)不谤三宝。四十八轻戒从略。

大乘菩萨戒的精神比之于小乘戒是更为积极的,它和小乘戒虽采取同样形式的律仪戒,但其解释却具有积极的大乘精神。小乘戒只列举那些不可为的事情,而大乘戒则多举那些不可不为的事情。关于禁止的戒,大小乘的精神也有不同。例如十重禁戒第一的杀戒,据唐法藏引《瑜珈师地论·菩萨地·戒品》解释说,如果菩萨看见盗贼为了抢劫财物将杀害许多人命或杀害大德圣者,想到那人若是这样做必将堕于地狱受极大苦,菩萨因不忍而杀了他,他谓"以怜愍之心,而断彼命"(唐法藏《梵网经菩萨戒本疏》卷一)。

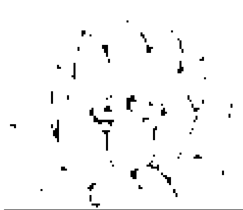


传 戒

概述传戒是设立法坛，为出家的僧尼或在家的教徒传授戒法的一种宗教仪式，亦称开坛或放坛。就求戒的人来说是求戒、纳戒或进戒。佛教大、小乘的戒法有：三皈依、五戒、八戒、具足戒（包括比丘戒和比丘尼戒）和菩萨戒等，另外有式叉摩尼戒法一种，在中国一直未得到弘传。比丘、比丘尼戒，必须具足一切条件：一定僧数（中国十人、边地五人），一定范围（结界立坛），一定程序（白四羯磨），才能授受，故称为受具足戒，略称为受具。

佛教初入中国时，并无传戒仪式。据佛教史籍记载，当时度人出家，只为其剃发披服缦衣，即无条相袈裟（参见《释氏要览》上），以不满五人，不能受具。大概只用三皈、五戒、十戒迭相传授而已。到了曹魏嘉平二年（250）时，昙摩（柯）迦罗（《高僧传》卷一意译作“法时”）来到洛阳，见众生未秉戒法，乃于白马寺译出《僧祇戒心》作为戒本备用。并请梵僧立羯磨法受戒。这是中国依律传戒之始。魏正元年间（254—255）安息国沙门昙帝（谛）在洛阳译出《昙无德羯磨》，中国才具备了羯磨仪式。中国僧人受具足戒，一般认为以朱士行为首次（《僧史略》上），也即是曹魏正元年后不久。东晋时（317—420），出家僧尼渐多，道安始提倡严肃戒律。他认为佛法东流未久，译人对于受戒之法考校者太少，先前之人所传承者皆自以为是，至其师佛图澄乃多所改正统一（见道安《比丘大戒序》）。道安身遇战乱，转徙四方，常率弟子数百人，往来于长安、襄阳等地。他所制定的僧尼规范，有布萨（说戒）、悔过等法，可见其重视戒律弘传的功绩。

中国尼众之受具足戒实际上始于晋代。晋穆帝升平元年

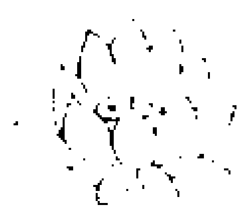


(357)，僧建请昙摩竭多于洛阳，依照《僧祇尼羯磨》及《僧祇戒本》建立戒坛传戒。当时沙门道场以《戒因缘经》为据，认为昙摩竭多传戒结果不合法。昙摩竭多遂浮舟于泗河结坛，洛阳竹林寺净检尼等四人同于此坛从大僧受具足戒，这是中国尼众受戒之始，称为“船上受戒”(宝唱《比丘尼传》卷一)。

其后刘宋元嘉六年(429)，有狮子国(今斯里兰卡)比丘尼八人至刘宋京城。当时景福寺尼慧果、净音等以先所受戒不如法，戒品不全。恰好罽宾沙门求那跋摩经南海至宋，在南林寺建立戒坛，慧果、净音二尼请求重新受戒。求那跋摩引证佛陀姨母摩诃波阇波提最初为尼的因缘，认为戒本本来为比丘而发，虽无僧尼二众的分别，但不妨碍比丘尼的得戒。又因当时狮子国八尼年腊未足，不满十人，且令此八尼同学宋国语(即汉语)。求那跋摩另外委托西域船主难提于元嘉十年(433)又载送狮子国比丘尼铁萨罗等十一人至宋京，而先来的诸尼已能通达宋语。不巧，这时求那跋摩已经弃世，好在此年僧伽跋摩到达宋京，慧果、净音等尼在二众具备的形式下，于元嘉十一年(434)在南林寺戒坛，重受具足戒。这次，次第受比丘尼戒者达三百余人(《比丘尼传》卷二、三)。世传汉代妇女阿潘出家只受了三皈，晋时净检尼只在一众边得戒，都未能得全戒，故中国尼众于二边受具足戒的，以慧果、净音等为始(《僧史略》上)。

五世纪初，《十诵律》、《四分律》、《僧祇律》、《五分律》诸律部次第译出，中国戒律典籍遂大体完备。最初盛行者为萨婆多部(即说一切有部)的《十诵律》，其次《僧祇律》、《五分律》次第流行。隋唐时，《四分律》方始广行于世。

南朝宋、齐时代(420—501)，律学巨匠志道、法颖等，皆大力弘扬《十诵律》。志道(412—484)住钟山灵曜寺，特长律部。北方经北魏太武帝于公元446年毁灭佛法，后虽很快复兴，然而授戒仪轨



却湮没不彰。志道乃携同伴十多人至河南虎牢(今汜水县北),于引水寺集合洛、秦、雍、淮、豫五州僧众,讲律明戒,更申受法。北魏僧戒获全,实在得力于志道其人。(《高僧传》卷十一)。法颖(416—482),敦煌人,精研律部,元嘉末(453年左右)至宋都居新亭寺,受命为都邑僧正,萧齐时复为僧主。他于宋、齐二代在金陵大力弘扬《十诵律》,被时人推举为七众宗主,著有《十诵羯磨》及《比丘尼戒本》等(《高僧传》卷十一)。法颖门下的智称、僧祐,都是后来知名的律师。

梁陈二代,受菩萨戒风气盛行。梁武帝、陈文帝等均称菩萨戒弟子。菩萨戒的弘传始发于鸠摩罗什。敦煌写本中有题为鸠摩罗什撰的《受菩萨戒仪轨》一卷。至于受戒的作法则以昙无谶(383—433)在姑臧(今甘肃武威)为道进等十余人传菩萨戒为嚆矢。梁武帝以戒典东流,人各应受,但所见易于偏执,妙法仍然有所遗漏,乃掇采群经,更造圆式戒坛,并诏慧超授菩萨戒。天监十八年(519)四月八日,梁武帝自发弘誓,暂摒衮服,受福田衣于等觉殿从慧约受菩萨戒,太子公卿道俗男女跟从而受戒者四万八千人(《续高僧传·慧超并慧约传》卷六)。也有记载,梁武帝将受菩萨戒,命僧正推选戒师。僧正荐出法深、慧约、智藏三僧,武帝属意智藏,遂从智藏受菩萨戒(《续高僧传·智藏传》卷五)。后至隋代,隋文帝杨坚从昙延受菩萨戒,炀帝杨广从智𫖮受菩萨戒,二帝均称菩萨戒弟子(《广弘明集》卷二十二)。

北方在元魏时,更多流行《十诵律》及《僧祇律》。魏法聪本来研习《僧祇律》,后来又依《昙无德羯磨》得戒,转而弘扬《四分律》。但其系口传,仪轨未载于书册。其门人道覆继之,始制《四分律疏》六卷(《僧史略》上)。北齐时代,慧光始弘《四分律》。他在北齐任天下僧统,世称光统律师,著有《四分律疏》并删定《羯磨戒本》,大力传戒,影响后世颇深(《续高僧传》卷二十一)。慧光弟子有法上、



道凭、僧达、昙隐、道云、道晖等十人，为魏、齐二代僧统四十年，常常为众僧授戒(《续高僧传》卷八)。北周沙门释慧远，依法上僧统秉受具足戒，光统律师十大弟子并为其证戒，时人以之为荣(《续高僧传》卷八)。

东晋、刘宋以来，南方各地所立戒坛很多。东晋竺法汰先于扬都(今南京)瓦官寺立坛，支道林于石城、沃州(今浙江新昌县境)各立一坛。支法存于若耶(今浙江绍兴)谢傅隐处立坛。竺道一于洞庭山(今江苏吴县太湖)立坛。竺道生于吴中虎丘立戒坛。宋智严于上定林寺(在今南京)立坛。慧观于石梁寺(在浙江天台山)立坛。求那跋摩于南林寺立坛。萧齐僧傅于芜湖立坛。又有三关戒坛，不知何人所立，也有人推测与法献有关。僧祐于上云居寺、栖霞寺、归善寺、爱敬寺(均在今南京)立坛。到唐初为止，自渝州(今重庆)以下至江淮(江苏、安徽)之间，总共计有戒坛三百余所(见道宣《关中戒坛图经》)。这些戒坛具体形式如何已经不可考知。至唐乾封二年(667)道宣于长安净业寺建立戒坛，始有定式。其制凡三层，下层纵广二丈九尺八寸，中层纵广二丈三尺，上层叟方七尺。其高度下层三尺，中层四尺五寸，上层二寸，总高七尺七寸；四围上下有狮子神王等雕饰(《关中戒坛图经》)。

戒坛本无建筑房舍之必要，只要随处可以结界标示即成。道宣《四分律行事钞》卷上之二说："外国戒坛多在露地，如世祭坛郊祀之所。"但为防风雨起见，古来大抵是堂内受戒与露地结界受戒并行的。道宣以后，戒坛的建立遍于全国。如广州光孝寺、嵩山少林寺(义净重建)、长安实际寺、嵩山会善寺(一行建)、洛阳广福寺(金刚智建)、罗浮山延祥寺、庐山东林寺、长安大兴善寺、洪州龙兴寺、抚州宝应寺、交城石壁寺、魏州开元寺、五台山竹林寺、泉州开元寺、吴郡开元寺等等，都有戒坛。戒坛名称也有种种不同：嵩山会善寺戒坛名五佛正思惟戒坛(《金石萃编》卷四十九)、洛阳广福



寺的名一切有部石戒坛(《不空三藏表制集》卷三)、交城石壁禅寺的叫甘露义戒坛(《金石续编》卷九)、建安乾元寺的名兜率戒坛(《宋高僧传·大安传》卷十二)。唐代宗永泰元年(765),下诏令长安大兴善寺建方等戒坛,所需一切由朝廷供给。又命京城僧尼各置临坛大德十人,永为常式。临坛大德之设立,实始于此(《僧史略》下)。此十临坛大德即后世受戒时的三师七证。其后会昌、大中年间(841—859)临坛大德见于僧传者有长安圣寿寺慧灵、福寿寺玄畅等。当时还有内临坛即宫廷临坛、外临坛大德即一般佛寺戒坛及内外临坛大德之称。玄畅即当时有名的内外临坛大德(《宋高僧传》卷十六、十七)。

宣宗大中二年(848),懿宗咸通三年(862)又各命建方等戒坛。此与声闻小乘教法不同。求戒者不拘根缺缘差,并皆得受,但令其发大心领纲而已。这是以禀顺方等之文而立戒坛,故名方等戒坛。宣宗又以会昌法难中,僧尼被迫还俗者达二十六万零五百人,在俗期间不免犯过,现欲再受出家,必先忏众罪,后增戒品,若非方等戒坛,岂容再入佛门?因取其能周遍包容,故称方等戒坛(《僧史略》下)。大中二年命上都、东都、荆、扬、汴、益等州建寺立方等戒坛,可即刻为僧尼再求度者重受戒法(《佛祖统纪》卷四十二)。到了大中十年(856),又令僧尼受戒须发给戒牒。这是中国僧尼受戒给牒之始(《释氏稽古略》卷三)。

宋太平兴国三年(978)永智于杭州昭庆寺立万寿戒坛,后僧允堪重建,是为江南著名戒坛(俞樾《杭州昭庆寺重建戒坛记》)。允堪自庆历、皇祐(1041—1053)以来,还于苏州开元寺、秀州(今浙江嘉兴)精严寺建造戒坛传戒(《释氏稽古略》卷四)。真宗大中祥符二年(1009),诏升州(今南京)崇胜寺建戒坛,名为承天甘露戒坛。翌年又在京师(今开封)太平兴国寺立奉先甘露戒坛。天下诸路(宋代行政区划之名称)皆立戒坛,凡七十二所。京师慈孝寺别立

大乘戒坛，令人先于诸方戒坛受声闻具足戒，后至此大乘戒坛增受菩萨戒(《佛祖统纪》卷四十四)。这是后世三坛次第传戒的开端。

明代中叶，封闭戒坛，受戒仪轨则遂遭废弛(《百丈清规证义记》卷七)。至万历年间，如馨于南京灵谷寺重兴律宗南山系，开坛传戒，三昧寂光继其业，重立规制，开律宗道场于南京宝华山。弟子见月读体参照古规，撰辑《传戒正范》、《毗尼止持会集》，遂为近代传戒赖以遵循的典则。与此同时，三峰法藏也撰写《弘戒法仪》一卷，盛传戒法于江南。清初终南山超远加以补充，撰成《传授三坛弘戒法仪》一书。见月弟子书玉弘律于杭州昭庆寺，撰《二部僧授戒仪式》及《羯磨仪式》。有了上述这些著作，传戒的规章制度乃大备。又清初广东弘赞著有《比丘受戒录》和《比丘尼受戒录》；乐山老人著有《增删毗尼戒科》；智旭著有《重治毗尼事义集要》等书。这几种书籍，俱行于世，为各地传戒时所遵循。到了清末，湖南僧长松以各地传戒遵守戒科不一，谓“遵三峰者不少，亦因乐山颇多，集吴越间专遵华山更广矣”(《戒科删补集叙要》)。因依毗尼删补合辑《弘戒法仪》、《增删毗尼戒科》、《传戒正范》诸本，成就《戒科删补集要》一书，盛行于湘鄂之间。近代则有弘一大师大力弘扬律学，整理制定了许多传戒规范，对当代佛教影响颇大。

古代传戒唯属律宗寺院之事，近世禅寺教寺也相继开坛传戒。有些不定期传戒的寺院，常于数月前分寄“报单”，张贴各寺山门，使远近周知。

皈依　皈依也叫皈依三宝，是成为正信的佛教徒的第一步。三宝的种类，古来有多种区分，大体上说不外由于事相和理体不同。从事相而言，有住持三宝和化相三宝；从理体上讲，有一体三宝和理体三宝。所谓住持三宝是指：凡用玉琢、石刻、金铸、铜浇、泥塑、木雕、油漆、墨画、绢绣、纸绘的佛像，便是佛宝；凡是三藏经典，或古今大德的佛教著述，便是法宝；凡是剃头染衣的比丘、比丘



尼,便是僧宝。所谓化相三宝:其一,释迦牟尼在印度成道而至入灭的阶段中,释迦便是佛宝。其二,佛陀当时向弟子所说的种种教示,便是法宝。其三,当时随佛出家的凡圣弟子,便是僧宝。因这些是惟有佛院住世应化之际才有的相状,所以称之为化相三宝。所谓一体三宝即是佛法僧三宝之中各各皆具三宝的功德:其一,佛有觉照之能,所以是佛宝;佛能说法,于法自在,故有轨持之能,所以是法宝;佛无违诤之过,所以是僧宝。其二,法的本体,具有能生诸佛之性,所以是佛宝;法法平等,互不相妨,所以是僧宝。其三,僧有观照之智,为佛宝;僧有轨持之用,是法宝;僧为和合之体,是僧宝。所谓理体三宝,是说一切众生,各各本具之三宝,这有两类:其一,从修证上说,凡夫皆以"惑、业、苦"而流转生死,若能翻迷成悟,惑即成为般若,业即成为解脱,苦即成为法身;般若为佛宝,解脱为法宝,法身为僧宝。其二、从理体(真如)上讲,能观之理为佛宝,所观之事为法宝,事理一如为僧宝。

皈依三宝有一定的仪轨,首先必须在寺院请住持或其他戒行深厚的僧人作皈依师,经过请师、开导、请圣、忏悔、受皈、发愿等程序而成为合律的皈依弟子。

请师　凡是在家善男信女愿意受三皈依的,先到寺院客堂向知客师讲明来意。知客师将受皈者带到维那师处,再由维那到方丈室禀告大和尚。大和尚即命人在法堂或方丈室敷设法座,备好香花灯烛等。受皈者一手持香,随两位手执引磬的引礼师来到法座前,站立一旁。大和尚礼佛对座,维那唱"香赞":"性觉灵明,寂照真常,昔迷今悟露堂堂。三宝是慈航,一瓣心香,皈礼法中王。"唱毕,受皈者闻磬声至诚顶礼三拜,长跪合掌。大和尚作三皈本师,维那念一句,皈依者跟念一句:"我弟子某甲,今请大德为三皈本师。我依大德故,得受清净三皈。"受皈者三请三叩首。

开导　大和尚同意作三皈本师后,即为受皈者讲开导。从古

印度的波罗奈国的耶输伽父受佛陀三皈，讲到五种三皈的区别，再讲三宝及住持三宝等。大和尚最后说："汝等听我语，一一能解否?"应答："能解。""一一能如法受持否?"应答："能如法受持。"至此，开导完毕。

请圣　大和尚接着说："汝等即能如法受持三皈，应当请十方三宝作为依怙之尊，一切万灵作镇严之主。"于是大和尚起座拈香，受皈者肃立合掌，专心做观想，随大和尚以香花迎请法界诸佛菩萨，西天东土历代祖师等，慈光摄照，前来证盟受皈；以香花迎请诸天护法，梵释四王、伽蓝土地、幽显灵祇等，前来监坛护戒。

忏悔　受皈者在大和尚开导下，观想佛法的广大，自身的渺小，生大惭愧，生大怖畏，乃长跪合掌，求哀忏悔。受皈者随大和尚念道："往昔所造诸恶业，皆由无始贪瞋痴，从身语意之所生，今对佛前求忏悔。"

受皈　受皈者求得忏悔后，罪业消除，身心清净，决定断恶修善，利济众生，对佛至诚顶礼，接受皈依。皈依的内容为：尽形寿皈依佛，皈依如来至尊等正觉；尽形寿皈依法，皈依如来所说三藏十二部一切经典；尽形寿皈依僧，皈依清净福田僧。

发愿　皈依三宝仪式结束，受皈者身心有所寄托，感到世间众生未度苦谛、未解集谛、未得灭谛、未安道谛而发出四弘誓愿：众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成。

发愿后，大和尚勉励受皈者"愈坚弘愿、愈增深信、谨守修行、慎勿退失"。功德圆满，受皈者礼谢大和尚三拜。维那领诵"回向偈"，祝愿受皈功德殊胜。

传五戒法　五戒法与三皈戒传戒程序基本类同，请师、开导、请圣、忏悔、受戒、发愿是其必需的程式。唯有两点不同：其一，开导，传戒阿阇梨须详细讲说五戒之戒法、戒体、戒行、戒相等，并考问求戒者的愿心。其二，受戒，先教求戒者礼敬毕，在戒师前蹲踞



合掌，师教导求戒者："汝随我语。'阿阇梨存念。如诸圣阿罗汉乃至命者，不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒，我某甲始从今日乃至命。不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒，亦如是。此即是我五支学处，是诸圣阿罗汉之所学处，我当随学随作随持。'"如是三说。然后，求戒者礼拜阿阇梨戒师，并请求："愿阿阇梨证知我是优婆塞（优婆夷），皈依三宝，受五学处。"师云："奥箪迦（意为"好"）。"求戒者答："娑度（意为"善"）。"（以上参见弘一大师《新集受三皈五戒八戒法式》）

应该指出，受持三皈后的优婆塞和优婆夷才有资格领纳五戒。若未受三皈戒，须先补受三皈戒方可秉受五戒。

传八戒斋法　未受持三皈依戒者，须先领受三皈戒法。八戒斋的传受法，其程式与三皈依略同，也包括请师、开导、请圣、忏悔、受戒、发愿诸程序。唯开导一节，阿阇梨须详细向求戒者讲说八戒斋的戒法、戒体、戒行、戒相等，并考问求戒者的愿心如何。在"受戒"阶段，先教求受戒者礼敬诸佛诸圣诸师，然后让其在本师前蹲踞合掌，本师教导求戒者："汝随我语。'阿阇梨存念。如诸圣阿罗汉乃至命者，不杀生、不偷盗、不非梵行、不妄语、不饮酒、不涂饰香、不歌舞观听、不眠坐高广严丽床座、不食非时食。我某甲一日一夜不杀生、不偷盗、不非梵行、不妄语、不饮酒、不涂饰香、不歌舞观听、不眠坐高广严丽床座、不食非时食，亦如是。此即是我八支学处，是诸圣阿罗汉之所学处。我当随学随作随持。'"如是三说。然后求戒者礼拜阿阇梨师，并请求道："愿阿阇梨证我一日一夜为净行优婆塞（优婆夷），皈依三宝，受八学处。"师曰："奥箪迦（好）。"求戒者答道："娑度（善）。"（以上参见弘一大师《新集受三皈五戒八戒法式》）

八戒斋非终身受持，而是一日一夜受持，故可再传再受。

三坛传戒　作一位戒行具足的比丘或比丘尼，除了要有崇信

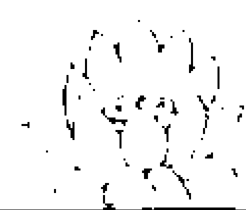
佛法的坚定信念和恪守清规的顽强意志外，首先必须经过佛教戒律中规定的程序，即在剃度出家后的几年或更长时间履行受沙弥戒、比丘戒、菩萨戒“三坛大戒”的仪式。这种仪式都在各十方丛林举行。这些十方丛林都设置有专门为佛弟子传戒的戒堂和戒坛。凡新戒入寺求戒须交一定戒金，以充戒堂灯烛、香花、戒牒、同戒录等费用。传戒的核心成员有十位，即通称的“三师七证”。三师为：传戒大和尚、羯磨阿阇梨、教授阿阇梨，七证指七位尊证阿阇梨。另外还须有十位引礼师。这二十位成员都须由在佛门中享有盛誉、熟稔律仪的高僧大德担任。除了传戒大和尚必须由传戒十方丛林的方丈和尚担当外，其余成员可在别的丛林寺院礼请一些。

（一）初坛传授沙弥戒　传授沙弥戒，从进堂到圆戒共需十六天，占去整个戒期的三分之二，在“三坛传戒”中用时最长，须依次历经挂搭、请引礼师、道喜看单、贴单、通启二师、请戒开导、查验衣钵、露罪忏悔、呈罪称量、登坛受戒等程式。

挂搭　斋堂前挂出方丈手谕“挂搭法”牌示。新戒请求知客师带其去拜见方丈大和尚。知客进方丈室向大和尚顶礼，说明来意，大和尚即命新戒的几名代表进方丈室。新戒们闻磬声至诚顶礼三拜，合掌长跪，为首者说：“学佛不易，戒法难求，欣闻大和尚传戒，我等特来求戒，乞望恩准。”和尚认可后遂命知客师把新戒送入戒堂安单。

写请启　安单后，为首的新戒又请知客师将其带到书记的寮房，向书记顶礼三拜，求书记代写恭请传戒大和尚、羯磨、教授、尊证和引礼师的请启。这些请启各有格式，须专门人员填写。

请引礼师　斋堂前挂方丈手谕“请引礼大德”牌示。知客命新戒在客堂、大殿和戒堂分别设座。然后又带领新戒数人依次来到十位引礼师的住地。新戒向引礼师顶礼三拜，先将他们的衣具送到客堂，这叫作“请衣具”。大鼓一通、二通，十位引礼师相接来到



客堂，新戒们早已齐集大殿。大鼓三通，知客师令新戒八人出班，二人执香，随其去客堂迎请引礼师。客堂内，十位引礼师已依位就座，新戒们向其行礼后迎之至大殿。引礼师殿中坐定，新戒们拈香唱赞，长跪合掌，其中新戒十人一一宣读十道请启。宣毕，知客将十位引礼师的原有职位及戒范逐位介绍，新戒分别至诚顶礼三拜。此后，新戒们末后先行，迎引礼师至戒堂。引礼师们就座，已在此迎候的新戒一起顶礼三拜。为首新戒说："我等形虽出家，未沾戒法，今幸大和尚传戒，特望诸师引导愚迷，早登戒品。"大引礼师勉励新戒咸遵律制，莫厌繁劳，好好演习礼仪。仪式毕，由两位引礼师送知客师等出戒堂，新戒顶礼知客师三拜。从此，管理新戒的事宜就算交给十位引礼师了。

道喜看单　斋堂前挂方丈手谕"攒单法"牌示。引礼师就职后，客堂安排照客为十位引礼师搬单到戒堂的引礼寮住下。然后，引礼师齐至方丈向大和尚谢职。晚课后，大和尚同丛林班首、主要执事及两序大众向引礼师道喜。先是新戒们齐集大殿前，随引礼师到客堂、大寮各处巡寮。巡寮毕，再到法堂内排班。十位引礼师站在法堂前，丛林班首、执事也陆续齐集。客堂敲序板，三阵过后，大和尚在侍者、圣僧的导引下，来到法堂。大和尚呼："向引礼师们道喜！"大引礼师回禀："不敢当，某某等至诚顶礼和尚三拜。"引礼师、新戒顶礼毕，丛林都监又呼："某某寺都监院、监院师、知客师、维那师……及两序大众，向大师父、二师父、三师父……十师父道喜！"大引礼师回答："礼谢！向某某寺常住及两序大众顶礼三拜！"新戒和引礼师顶礼。

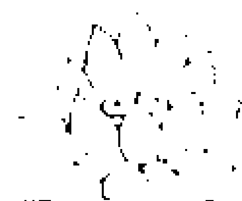
教习礼仪　十位引礼师教新戒演习佛教仪礼。一是训练僧人的基本礼节，如行、立、坐、卧、合掌、顶礼、长跪、持香、拈香、唱赞、穿袍子、吃斋饭等。二是演习受沙弥戒过程中的礼节，如站队形、迎送、礼谢、拾衣、展具等。

贴单　斋堂前挂方丈手谕“贴单法”牌示。新戒在戒堂中设桌敷座，并找由书记写好有新戒法名、所住东(西)广单位次的单条，以及十位引礼师的单条。发鼓三通，引礼师领几名新戒迎请大和尚至戒堂。大和尚入座，新戒闻磬声至诚顶礼三拜，合掌长跪。随即诵《大悲咒》，令戒堂清净。礼毕，大和尚到引礼寮为十位引礼师依次贴单条；引礼师至新戒住处依次贴单条。贴单的目的，人员就此固定并获认可。

通启二师　斋堂前挂方丈手谕“请羯磨、教授阿阇梨”和“通启二师法”牌示。引礼师带领新戒数人分别至羯磨师寮、教授师寮，恭请他们担任传沙弥戒的羯磨阿阇梨和教授阿阇梨。然后，引礼师命新戒齐集法堂，再由八人出班，二人执香，带上由衣钵寮准备好的衣具袍到请堂(为请师专设)迎请二师。二师被迎至法堂，新戒为首者进位上香、唱赞，分别宣读“请启”。二封“请启”读毕，将请启呈送二师，并由引礼师介绍二师戒行品性，引礼师并恭敬向二师道喜。

请戒开导　斋堂前挂方丈手谕“请戒开导法”牌示。早课毕，在大雄宝殿设三处高座，中间为戒和尚法座，左边为羯磨师法座，右边为教授师法座。三师在众僧簇拥下来到大雄宝殿，拈香礼拜，各各入座。新戒至诚顶礼三拜，长跪合掌，请求开导。新戒为首者禀告：“和尚慈悲，请赐我弟子等清净戒品。”大和尚随即宣讲“欲求圣道，先须出家”的道理，再讲沙弥的戒法、戒体、戒行、戒相等四种含义，望新戒们心得明了，授受如法，行持有方，不乖佛制。最后大和尚手抚戒尺说道：“汝等耳听我语，果能至诚领受，如法奉行否？”新戒齐声回答：“依教奉行！”

查验衣钵　斋堂前挂“查验衣钵法”牌示。大殿中，新戒们捧衣钵至大殿，引礼师带领新戒数人恭请教授师到大殿。教授师就座，待新戒礼毕后令其展开衣钵。教授师下座，引礼师前导，一一



查验新戒衣钵。教授师归位说道:“尔等衣钵备具,应法缘成,可以登坛纳戒了。”

露罪忏悔　斋堂前挂“请某师为露罪、引赞、验签、缴签、护坛、巡视师”和“露罪忏悔法”的方丈手谕牌示。露罪忏悔是由新戒根据佛教戒律的要求,检查坦白自己以往犯过的罪衍,并进行忏悔的仪式。整个过程由羯磨师主持,并有露罪师作助手,书记作记录,验签师、缴签师详查出入,护坛师、巡视师整肃忏仪。入夜,在羯磨堂中举行露罪忏悔仪式。仪式开始,先念大悲神咒,仗此咒力洁净坛场,驱除魔障。然而根据新戒的不同类型,分别向是否犯过“五逆”(弑父、弑母、弑阿罗汉、破羯磨转法轮僧、出佛身血极恶极重之罪)、“六逆”(“五逆”加上弑阿阇梨)、“七逆”(“六逆”加弑和尚)、十恶(杀、盗、淫、妄语、两舌、恶口、绮语、贪欲、瞋恚、邪见等十种恶行)、“四弃”(比丘戒中的淫、盗、杀人、大妄语)罪。新戒须如实回答,由书记登记于册,以备查验。

呈罪称量　羯磨师、引礼师、书记将露罪忏悔的清册呈送给大和尚,对其中罪业极重的新戒进行审定处理。这些新戒随引礼师拜见大和尚、羯磨师,乞求垂怜。大和尚、羯磨师对其严格教育开导后,即命侍者请丛林的四大班首、八大执事及两序大众,讲明情况后征求意见,是否同意他们受戒。大和尚对大众诸僧说:“诸大德,现在若同意他们忏悔后受戒,就齐答‘可尔’。(大众齐答:“可尔!”)既然诸大德同心称量,都答可尔,就请引礼大德为他们严设炉台香烛,令其遵依大乘方等忏法,至诚礼拜,格外拔济。”拔济的办法都开列在“出罪单”上,各位新戒依其规定诚心忏悔。

下沙弥启　引礼师带领新戒数人礼请羯磨师、教授师和大和尚至法堂,为首者宣读请求受沙弥戒的启文。然后新戒回到戒堂,为明日受沙弥戒通宵夜礼。

传沙弥戒　大雄宝殿前挂方丈手谕“传戒”、“授沙弥戒”牌示,

殿内搭起戒坛，坛上正中和左右各设一座，传戒大和尚、羯磨阿阇梨、教授阿阇梨入座，新戒至诚顶礼三拜，长跪合掌。然后进行以下仪程：其一，请师。即重申恭请某某为传戒大和尚、羯磨阿阇梨、教授阿阇梨。引礼师念一句，新戒跟念一句，如此三请三叩首。其二，请圣。即奉请娑婆教主等、大小二乘等、观音菩萨等、光明会上寄位诸天等普降法坛证盟受戒。其三，忏悔。和尚对新戒言："汝等一往所作罪业，曾经忏悔。尚有开始，至于今生，所造过衍，不自觉之。汝等应翘勤五体，端秉一心，求哀忏悔。"其四，问遮。羯磨师对新戒说："所谓遮难，根据律制，有十三重难，十六轻遮，遮难若无，方是完全净器。汝等此生，曾犯重难轻遮否？"新戒齐答："未犯。"其五，皈依，即三皈依。其六，说戒相。和尚对新戒说："汝等已得沙弥清净戒体，我今为汝等说沙弥十戒之相，令汝实相守持，以护其体。"传戒和尚由第一戒一直说到第十，戒和尚说："尽形寿不杀生是沙弥戒，汝今能持否？"新戒答："能持！"如此等等。其七，搭衣。和尚对新戒说："汝等已经受戒，名为净器。受戒在于心，搭衣表其相，请引礼大德诵偈传衣。"引礼师在新戒诵偈声中将衣传授给教授师，教授薰香传递戒和尚，戒和尚薰香传递羯磨师，羯磨师薰香传递新戒。其八，听教嘱。戒和尚抚戒尺云："以此受戒功德，普济众生，庄严净土，大众同音。"新戒念佛回向："南无本师释迦牟尼佛！"

钟鼓齐鸣，新戒展大具（衣钵），至诚顶礼和尚三拜，撩衣、护钵、起具、问讯，分班而立，礼送三师七证，十引礼师下座。初坛传授沙弥戒就此圆满结束。

（二）二坛传授比丘（尼）具足戒，比丘（尼）具足戒是比丘、比丘尼必须受的大戒，是最重要的戒，受了此戒后才算正规的佛教徒。受戒时必须具备一切条件，如十师、戒坛、法令程序。这些程序有编签习仪、请戒开导、通白二师、教衣钵法、审戒忏悔、登坛受



戒等。

编签习仪 斋堂前挂“编签习仪”牌示。比丘戒的具足四义中,有一分威仪具足戒。威仪不足则行为越轨,故沙弥在受比丘戒登坛之前,必须编签习仪。以三人为一坛,一签列三坛,九人中选一人为首,统率其余八人并张榜公布。十位引礼师分头带领新戒们演习,务使登坛时不致规仪次序紊乱。

启主尊证师 斋堂前挂“请某某为尊证阿阇梨”牌示。早课完毕,新戒向大和尚乞授比丘戒法后,齐集大殿。引礼师率几位新戒将各位尊证师从寮房请到客堂集中。然后七位尊证师在新戒、引礼师导引下进入大殿。新戒闻磬声至诚顶礼三拜,然后由新戒分别宣读七道请启。在受比丘戒时,七位尊证阿阇梨将在比丘坛上为求戒者作合法的公证人。

请戒开导 斋堂前挂“请戒开导法”牌示。其仪礼程序与受沙弥戒前的“请戒开导”大致相同。

通白二师 斋堂前挂“通白二师”牌示。沙弥欲受具足大戒,必须是戒和尚、羯磨师、教授师三位一体,律法相应,而忏悔、教戒的重任在于二师。这“通白二师”是对二师不再下请启,只是用口头邀请,故称“通白”。

教依钵法 斋堂前挂“教衣钵法”牌示。此法由教授师主持,一般在大殿进行。新戒身搭七衣、手捧五衣、大衣、卧具及钵等,先至大殿列队。鸣鼓三通,引礼师及几位新戒迎请教授师来到大殿,拈香、唱赞、行礼、升座,新戒展具三拜,长跪合掌。这与传沙弥戒前验衣钵不同,主要由教授师宣讲衣钵律制的起源及正确受持的方法。

审戒忏悔 审戒忏悔与受沙弥戒前的露罪忏悔,在场面仪式、参加人员上基本相同,并都在晚间于羯磨堂举行。审戒的主要内容是问“十三重难”和“十六轻遮”。特别是对“沙弥十戒”,必须逐

条问过，如实回答有无。若有犯前四条根本性重戒的，由书记登记于册，次日呈报戒和尚；若有犯后六条可忏悔轻戒的，由羯磨师按照戒律规定，当场作出进行某种忏悔的决定。

搭坛演坛　斋堂前挂“搭坛演坛法”和“礼通宵法”牌示。新戒先是搭起比丘戒台，台上设“十师”座位，坛下正中设香案，旁设遮难坛。午斋后，新戒回法堂演习比丘戒文，大和尚请二师、七证上比丘台预习仪轨，并举行净坛仪式。晚课后，引礼师带新戒于十师前宣读请求受比丘具足戒的启文。然后重回戒堂通宵礼佛诵经。

登坛传戒　大殿前挂出方丈手谕“传戒”、“受比丘戒”牌示。早粥后，新戒齐集法堂，大引礼师、二引礼师率新戒数人分别迎请传戒十师，其余引礼师和新戒则在法堂内分东西两班相对而立，恭候大驾。十师来到后，新戒展四摺具长跪俯伏，迎请队伍从新戒中穿过，来到法堂。新戒起具，合掌恭立，戒和尚拈香，礼拜毕，十师依次入座。先举行请师仪式，其后讲法体，问遮难。新戒回到戒堂，按编签顺序，三人一坛，带着衣钵到遮难台，由教授师先讲衣钵的涵义，然后对新戒逐个询问“十三重难”、“十六轻遮”。这还是受戒前的初步审查，登比丘坛时还要再问一遍，新戒必须如实回答。最终仪式是登坛受戒。比丘坛上，中为传戒大和尚，左右为羯磨师、教授师和七位尊证师。新戒脱鞋下坛，合掌长跪，经再三询问后，三师七证表决通过授具足戒。授戒后由传戒大和尚讲说“四根本戒”，最后希望新戒善受教法，续佛慧命。如此，授完一坛再受第二坛，直至全部授完。

（三）三坛传授菩萨大戒，受菩萨大戒是“三坛传戒”中层次最高的戒，释迦牟尼佛为其得戒和尚，文殊菩萨为其羯磨阿阇梨，弥勒菩萨为其教授阿阇梨，十方一切菩萨为其同学伴侣。传戒的仪式没有初坛、二坛复杂，但也要经过乞戒、通白开导、审戒问遮、开示苦行等，更必须如法依照戒规授受。



早课乞戒　斋堂前挂"请戒开导法"和"通白二师法"牌示。新戒于方丈室前的法堂廊下路迎传戒大和尚，向其请求授受菩萨大戒。

通白开导　新戒在大殿请乞传戒大和尚开导，宣讲菩萨戒法、戒体、戒行和戒相。审戒问遮。与初坛的"露罪忏悔"、二坛的"审理戒忏悔"形式、礼仪基本相同，不同之处在于先将求戒者按照人数多少，各分为一坛或若干坛，分坛审戒问遮。

燃灯　过去在受菩萨戒之前，新戒必须要燃灯爇顶。现已废止。燃灯后，新戒宣读请求受菩萨大戒的启文，其礼仪与求受比丘戒完全相同。之后，新戒须通宵礼佛。

受菩萨大戒　大殿前挂方丈手谕"传戒"、"传菩萨戒"牌示。大殿居中设供桌，左边设高座，供列诸佛贤圣"阴十师"的牌位。上排：中间为南无现在贤劫千佛，左边南无过去庄严劫千佛，右边为南无未来星宿劫千佛。中排：中间为南无开教本师释迦牟尼佛为得戒和尚，左边南无文殊师利菩萨为羯磨阿阇梨，右一南无弥勒菩萨为教授阿阇梨，左二为南无十方一切如来为尊证阿阇梨，右二为南无十方一切菩萨为同学伴侣。下排：中间为南无大小二乘毗尼律藏、权实教典甚深法宝，左侧一为南无光明会上寄位诸天、梵释四王、天龙八部、护戒神王，右侧一为南无律藏会上优波离大德尊者；左二为南无二十五位护戒神王菩萨，右二为南无罗睺罗大德尊者；左三为南无伽蓝土地、金刚力士、幽显灵祇监坛护戒，右三南无舍利弗大德尊者；左四南无传南山宗诸大律师，右四南无中兴律祖云馨公大和尚；左五为堂上某某，右五某某戒源和尚。大殿右边设八字形高座，置传授菩萨戒"十师"座位。

早粥后，新戒搭衣持钵，齐集于法堂内，引礼师带几位新戒迎请"十师"进入大殿。进殿后，大和尚拈香，引礼师举赞；就坐后，新戒至诚顶礼，恭请大和尚传授菩萨大戒。大和尚首先讲述何者为

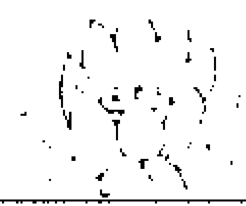
“三聚净戒”，然后引礼师领新戒礼拜释迦牟尼佛为本师得戒和尚，礼拜文殊菩萨为羯磨阿阇梨，礼拜弥勒菩萨为教授阿阇梨，礼拜十方一切如来为尊证阿阇梨，以十方一切菩萨为同学伴侣。拜毕，大和尚教导新戒应忏悔三世罪业，并发十四菩萨行大愿。最后宣说十重四十八轻出家菩萨戒，并一一询问能持否。问答毕，三坛传戒圆满结束。

戒期完毕，由传戒寺院发给“戒牒”及“同戒录”。从前宋代僧尼出家时领取度牒，受戒时领取戒牒，都由政府颁发。传戒寺院只发一种“六念”。受戒时须呈验度牒，才能受戒(《庆元条法事类·道释令》卷五十)。至明洪武、永乐年间(1368—1424)明代皇帝三次下令，允许僧俗受戒之人，抄白牒文随身执照，凡遇关津把隘之处，验实放行(见明如馨《经律戒相菩萨规仪》)。戒牒的作用遂成为僧尼旅行的护照。清代废止度牒，而戒牒改由传戒寺院发给，此法一直沿用至今。

剃　　度

佛教戒律规定，凡年满七岁的儿童或其他年龄的男女，都可出家到寺院修行，受与在家居士相同的三皈五戒。经过一段寺院生活的实践，修行者要求剃度，征得寺中主要执事僧和主持僧的同意，便可举行剃度仪式。由某执事僧或主持僧作剃度师，剃除须发，披上僧衣，成为未受沙弥十戒的“形同沙弥”。按照《剃度沙弥正范》，剃度仪式有导引、启白、请师、开导、请圣、辞谢四恩、忏悔、灌顶、剃发等程序。

导引　求度者分别拜见知客师和维那师，请他们导引，去见住持，要求剃度。



启白　求度者随诸师见住持，先立门外，由维那师禀明住持，代为启白：某某厌俗之心已决，学道之意愈坚，故今恭诣座前，慈允披剃。

请师　住持允诺后，命求度者从右而进，走到住持法座前，合掌、长跪、拈香三瓣，闻磬声顶礼三拜。住持问过“汝有虔诚进道之心否？汝可一心修炼道果否？”之后，求度者随维那师念道：“弟子某今请大德为证盟剃发本师。”如此三请三拜。住持也可以指定其他僧人为证盟剃发本师，即剃度师。

开导　住持为求度者开导：“汝今殷勤三请，吾愿为汝作证盟剃度本师，所有言教，汝当谛听，……汝能依教奉行否？”求度者答：“依教奉行。”

请圣　住持起座拈香，以香花奉请诸佛、菩萨及剃度会上寄位诸天、梵释四王、天龙八部、伽蓝主者、土地龙神、护法神王、金刚力士、幽显神祇等，来作剃度的证明人和监坛护卫者。

辞谢四恩　求度者先以世俗礼向北四拜，又向南四拜，辞谢天地、君王、父母、师长“四恩”，再以出家礼端身合掌，至诚作观，闻磬声顶礼十方常住三宝九拜，顶礼住持三拜，合掌长跪。

忏悔　求度者长跪合掌，念忏悔偈：“……故于今日，生大惭愧，克诚披露，求哀忏悔。唯愿三宝，慈悲摄受，放净光明，照触我身。诸恶消灭，三障蠲除，复本心源，究竟清净。”

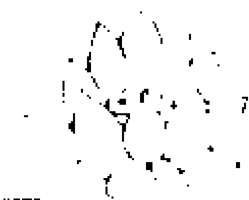
灌顶剃发　这是剃度仪式中最庄重、最实质性，也是最后的程序。住持手携净瓶离座，走到合掌长跪的求度者面前，先用手指浇净瓶中的甘露水，洒在求度者的头顶上，连续三次，使其心地清凉，烦恼不侵。灌顶仪式结束后，一侍者接过住持的净瓶，另一侍者取来座上的戒刀。住持接刀在手，对求度者说：“今以戒刀，断汝之发，令汝尘情永灭，梵行增长。此乃旷劫多生之善因，非今朝偶尔之侥幸。汝当愈加深信，生大欢喜。”说罢举刀剃发，边剃边诵偈：

“剃除须发，当愿众生，远离烦恼，究竟寂灭。”当念完偈语，头发刚剩下顶髻部分还没有剃，住持停下刀，严肃地对求度者说：“吾已为汝削除头发，唯有顶髻，汝当谛审，决定不能忘身进道、忍苦修行者，少发犹存，仍同俗侣。放汝归家，未为晚也。故吾今于大众之前问汝，汝今决志出家后，无悔退否?”求度者回答：“决志出家，后无悔退。”如此三问三答后，住持重新举起戒刀，将剩下的顶髻剃去，使得度者“爱缠永绝，福慧日增”。剃毕，得度者抖尽残发，整理衣服，归于本处，长跪合掌，乞求剃度师赐以法号和法名。赐毕，闻磬声，得度者向剃度师至诚顶礼三拜，起立一旁。住持下座礼拜，维那僧领僧众一起唱“回向偈”：“剃度功德殊胜行，无边胜福皆回向……”

僧人落发，起源于佛陀时代。据佛传说，悉达多王子逾墙出走以后，便以利剑自剃须发并发誓说：“今落须发，愿与一切断除烦恼及习障。”烦恼习是修持中基本断除烦恼后残留的习气，烦恼障则指扰乱身心，不能专心修道的种种障碍。悉达多的断发言誓，为后世佛教徒所效法。从形式上讲，这是出家人区别于外道和其他俗人的特征；从实质上讲，它体现了出家人断除烦恼的坚定决心。

按佛门规定，剃度招徒是子孙寺庙的事，十方丛林的住持、班首、执事和普通僧众，都不得招收徒弟。十方丛林清规明文规定：住持方丈并法眷人等，不得招徒削发，如违逐出。私收徒众，不许共住。这主要是为了避免产生派系，妨碍僧团的和合。在现代的丛林，上述规定没有严格执行，有的十方丛林也招收徒众，其条件有：一般要求为年满十八周岁的未婚青年；本人申请，家庭同意，身体健康，六根具足，具有初中以上文化程度，对于佛教有一定的认识和了解，并须一名佛教徒作为介绍人。

发愿出家的男女青年，要在寺庙见习一年以上时间，因缘成熟后，才由住持或住持委派其他僧人为其剃度。剃度的仪式也不如



过去繁冗。而且，剃除须发是由理发师一次完成。剃度师只是拿起剃刀，一边念剃发法语，一边象征性地剃一下。

子孙寺庙的沙弥、沙弥尼到了受戒的年龄，逢丛林传戒的机会，剃度师则为弟子准备好受戒用的衣、具、袍和必需的盘缠及衣单费，让弟子们到十方丛林受具足戒。

爇 顶

过去，汉化佛教比丘和比丘尼在受二坛戒后三坛戒（菩萨戒）前爇顶，即在受戒者头顶烧点，俗称烧香疤。其出处见于《大佛顶首楞严经》卷六："若我灭后，其有比丘发心决定修三摩提，能于如来形像之前，然一灯，烧一指节，及于身上爇一香炷，我说是人无始宿债一时酬毕，长揖世间永脱诸漏。虽未即明无上觉路，是人于法已决定心。若不为此舍身微因，纵成无为，必还生人，酬其宿债。"这就是说信徒可用燃指、爇顶表示虔诚信佛的决心。香疤，不仅头顶上有，身上的某一部分也有。头顶上的香疤数量不等，有一点，有二点，有三、六、九、十二点。受出家菩萨戒者燃灯十二，烧成十二个疤；受在家菩萨戒者，烧九个疤等等。

爇顶始于何时，很难考证。南亚次大陆的古代修行者，有一种以伤残自己身体达到修行目的者，称为头陀苦行。原始佛教对这种行为并不完全赞成，但也未能完全排除于外，这种修行方式仍然传入了中国。从南北朝时起直到近代，佛教徒特别是僧尼往往有自残身体以达到修行或化缘目的做法。唐代僧人慧恭贞观末年于法门寺真身宝塔"沐浴舍利并烧二指供养"（法门寺出土《慧恭大德之碑》）。华严宗贤首法藏于显庆三年（658）十六岁时于法门寺塔前燃一指供养佛骨。又有唐僧元慧，五代僧息尘（《宋高僧传》均有

本传等)先后炼指供养佛骨,因这些炼指、炼臂、爇顶的行为,作为个别僧尼的自主行为,唐宋时期甚为普遍,但作为制度化的传戒规式则是后来才有的,唐宋时期恐怕未曾有过。如唐代高僧鉴真和尚的真身塑像(其弟子思托作,在日本保存三千二百多年)就没有爇顶的香疤痕迹。著名的玄奘法师像的头顶上也没有香疤。当时一些到中国留学的日本僧人如空海、圆仁等也不曾记有爇顶之事。

爇顶的普遍流行始于元代。据《新续高僧传》中的《元金陵天禧寺沙门释志德传》记载,至元二十五年(1288)元世祖召见志德,"赐宴并紫方袍,命主天禧、旌忠二刹,讲《法华》、《华严》、《金刚》、《唯识》等疏三十一年,物赐'佛光大师'之号,当与七众受戒,必令其父母兄弟相教无犯,至于爇香顶,指为终身誓"。当他传戒时,他的弟子都必须爇香顶,作为终身之誓。元代只有汉族僧尼才燃灯爇顶,非汉族的喇嘛是不爇顶的。因此,传说元人倡导爇顶之法,是为了以此作为区别汉族僧尼和喇嘛的标记,其中带有种族歧视的成份。不知何故,燃灯爇顶后来反倒成为汉地佛教僧尼必须履行的受戒手续了。

由于爇顶是一种与佛教正统教义毫无共同之处,且无助于修行的程式,中国佛教协会于 1983 年 12 月 11 日通过有关会议讨论,正式通过决议,宣布明令废止爇顶行为。

度　牒

度牒是国家对于依法得到公度成为僧尼者发给的证明文件。度牒在唐代也称为祠部牒,是绫素锦素钿轴,北宋改用纸,南宋改为绢(见《宋会要辑稿·职官十三》第六十七册)。这些都系仿朝廷品官所用的纶诰制式,其实物有日本仍保存的最澄和尚入唐时所



得的一轴，上面详细记载僧尼的本籍、俗名、年龄、所属寺院、师名以及官署关系者的连署。僧尼持此度牒，不但有了明确的身份，可以得到政府的保障，同时还可以免除地税徭役。

度牒制度始于何时，现在很难确定其年代。宋赞宁据《唐续会要》载：六年五月制："僧尼依前令两街功德收管，不要更隶主客，所度僧尼仍令祠部给牒。"赞宁因《唐续会要》所载上文有天宝二年事，遂认为上述"六年"为天宝六年，进而认为度僧给牒是从天宝六年开始的。其实，这一记载是错误的。一则《唐会要》录此文为"会昌六年"，二则天宝六年尚无两街功德使之设，三则武后延载元年(694)僧尼即隶祠部，给牒不见得如赞宁在《僧史略》中所言从天宝六年才开始。度牒的发给与登记僧尼有关，也与朝廷限制私度直接关连。南北朝时已经有僧籍，故度牒可能始于唐代之前。在北魏时，僧人赴各地旅行，需要各地政府的证明文件。《魏书·释老志》记载：延兴二年(472)诏书曰："若为三宝巡民教化者，在外者赍州镇维那文移，在台者赍都维那等印牒，然后听行。"所谓文移、印牒都是临时颁发的旅行证明文件。自从北魏、北周两次摧毁佛教以后，直至唐初，全国僧尼还只有十万左右(《广弘明集》卷十二)。然而，度僧之数早就由官府控制，故唐高祖、太宗对度僧屡有限制，唐初几十年几次下诏禁止私度。《续高僧传·法冲传》卷二十五载，贞观初年下敕，有私度者，处以极刑。同书卷二十《法向传》亦说，贞观三年(629)大括义宁(隋恭帝年号)私度，不出者斩，闻此咸畏。得头巾者并依还俗，其不得者现今出家。唐中宗神龙二年(706)规定天下的行者和童子须要考试经义，取得官方认可，方得度之为僧。当时主要考的是《法华经》。不过，中宗时造寺费财数百亿，度人、免租庸者数十万(《旧唐书·辛替否传》卷一〇一)，并且公主外戚都请度人为僧尼，也有私家出财造寺者，富户强丁借出家为僧尼逃避徭役，几乎到处皆是(《旧唐书·姚崇传》卷九十六)。当时僧尼



之冒滥,可想而知。玄宗即位,姚崇秉政,因僧惠范依附太平公主乱政,随即谋划沙汰僧尼(《旧唐书·五行志》卷三十七),虽未能彻底实施,而唐王朝对度僧之事,已经开始重视。天宝年间,重申祠部给牒之制,也还有限制出家人数和遴选出家人才之意。

不过,僧尼受戒给牒必须纳钱,因此度人为僧,统治者也得到不少好处。起初,有权势者私下纳贿卖度,谋取私利。唐中宗景龙二年(708),就有卖度牒的弊政。即如身分很低的屠沽,用钱三万也可得度(《资治通鉴》卷二〇九)。后来政局不稳定,朝廷用度紧绌,此种收入更为必要。及安禄山之乱,杨国忠使御史崔众赴河东度僧尼道士,旬日间得钱百万(《旧唐书·食货志》卷四十八)。肃宗至德元年(756)"彭原郡以军兴用度不足"又"权卖官爵及度僧尼"(《旧唐书·肃宗本纪》卷十),当时度牒费贵至百缗(《佛祖统纪》卷四十)。《高僧传》卷八也记载,肃宗即位灵武,军须不足,用右仆射裴冕计策,大府各置戒坛,度僧鬻度牒,谓之香水钱。荷泽神会也立坛度僧,所获财帛,顿支军费,对收复两京,出力不少。(《宋高僧传》卷八)。肃宗又于乾元元年(758)规定度僧考试制度,凡白衣(求度者)能诵经五纸者度为僧,或纳钱百缗可免试请牒剃度(《释氏通鉴》卷九)。代宗大历八年(773),敕天下童行策试经律论三科,给牒放度。德宗建中三年(782),敕令天下僧尼身死及还俗的,其度牒应由三纲即日陈送本县。由县按月申送至州,汇总申报中央,与符诰一同注毁。在京城的就直接送交祠部(《大宋僧史略》)。敬宗宝历元年,敕两街建方等戒坛,令左右街功德使择戒行高者为大德,试童子能背诵经百五十纸,女童诵百纸者,许与剃度。文宗太和年间(827—835),敕试经僧尼,如不及格,便勒还俗。宣宗大中十年(856),敕每岁度僧依本教于戒定慧三学中,择有道性通法门者度之,此外杂艺一切禁止(以上均见《佛祖统纪》卷四一、四二)。设坛度僧,唐初在两京及各诸大州,其他地方欲度僧须请敕



特准。安史之乱平定后，自代宗始逐步建立了较为正规的试经度僧制度，虽说度牒须交费可得，但朝廷不许以钱币顶替试经。不过，随着唐朝国政日弛，甚至地方官吏也往往以度牒谋财利，如徐州节度使王智兴聚敛无厌，在敬宗生辰那一月里，即于泗州置戒坛度人以图厚利，江淮百姓皆结队渡淮（《旧唐书·李德裕传》卷一七四）。当时剃了头发的人到达之后，各纳二缗，给予度牒即可回，别无法事，引起朝野物议。（《全唐文·王智兴度僧尼状》卷七〇六）各地类似情形，于唐一代屡见不鲜。

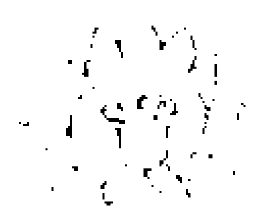
出家须领度牒的制度，宋代照准执行。宋太祖开宝四年（971）四月诏令诸州度僧额度（《续资治通鉴长编》卷十四）。度牒由礼部下，祠部给之，每牒纳费百钱。太宗太平兴国二年（977）正月，因工部郎中侯陟奏请，遂废止前制，以后改为诸州每岁须以僧尼籍上祠部，由祠部发牒，由州之长吏亲手颁给。宋太祖、太宗均以试经度僧。建隆三年（962），诏每岁童行通《法华经》七轴者给牒披剃。雍熙三年（986），诏系帐童行并与剃度，从今后读经达三百纸，所业精熟者方许系帐。至道元年（995），诏度僧尼诵经百纸，读经五百纸为合格。不过，如唐代一样，这些法令并未得到严格执行。试经所度之外，皇帝诞庆日及官吏、内臣设寺造塔，也特别度僧。《系年要略》卷二十五载："建炎三年七月戊寅，诏诸州试经拨放度牒，及圣节恩例等，并权住。"此书卷一百又明确指出："旧法降赐度牒凡二：有拨赐，有试经。所谓恩例者，圣节所拨放也。"度人既多，至神宗初年而有发空名度牒之事，故在建炎年间（1127—1130）礼部员外郎兼权祠部王居说："本部岁降诸路空名度牒，各不下五、六万，而其间乃无一人缘试经者。"（《系年要略》卷五十一）宋代度牒曾一度用纸造，如宋王林《燕翼诒谋录》说："僧道度牒，每岁试补。刊印板，用纸摹印"，但伪造者很多。南宋高宗绍兴三年（1133）仍旧恢复先前的绫造度牒之制。宋代度僧既有限数而要求出家为僧者过

多，于是度牒便成为一种有价证券在社会上流通，朝廷也公开出售度牒敛财。神宗熙宁元年(1068)七月，“司谏钱公辅言，祠部遇岁饥河决，乞鬻度牒以佐一时之急，自今驿节恩赐，并与裁损，鬻牒自始此”(《佛祖统纪》卷四十五)。从此，有宋一代始终用卖度牒作为政府对付营造、赈灾、筹饷等等可以运用的办法。凡是篡改旧度牒或冒用死亡僧人的度牒，是要受到充军发配的惩罚的。

宋代度牒，不仅有法定的价格，而且它的价格还随使用范围的扩大而与日俱增。元丰七年(1084)著令度牒每道为钱百三十千，州路竟达三百千，以次减为百九十千，夔州路竟达三百千，以次减为百九十千。元祐年间(1086—1093)定价为三百千。南宋绍熙三年(1192)定价为八百千。元丰至绍熙，百年间度牒价格增至六倍以上，而它的用途也异常宽泛。如北宋神宗时“河北转运司干当公事王广廉尝秦乞度僧牒数千道为本钱于陕西转运司私行青苗法，春散秋敛”(《宋史·食货志》卷一七六)。这样以度牒充青苗资本，限制高利贷者的盘剥，减轻人民负担，增加朝廷收入，算是第一类用途。神宗熙宁六年(1073)赐夔州路转运司度僧牒五百置市易于黔州，这样以度牒充市易本钱，防止大商人垄断物价，以稳定市场，并增加朝廷收入，这可算作第二类用途。英宗治平四年(1067)“给陕西转运司度僧牒，令籴谷，赈霜旱州县”(《宋史·神宗本纪》卷十四)。熙宁三年(1070)“丁卯给两浙转运用司度僧牒，募民入粟”(《宋史·神宗本纪》卷十五)。熙宁七年(1074)“八月丁丑赐环庆安抚司度僧牒，以募粟，赈汉番饥民”(同上书同卷)。南宋乾道三年(1167)八月，“四川旱，赐制置司度牒四百，备赈济”(《宋史·孝宗本纪》卷三十四)。次年绵汉等州饥荒，“五月癸亥出度牒千道，续减四州科调”(同上书同卷)。八年(1172)十二月“甲寅雨雹，以度僧牒募闽广民入米”(《宋史·孝宗本纪》卷三十五)。淳熙十四年(1187)七月“辛酉，江西湖南饥，给度僧牒鬻以籴米备赈粜”，“八月



辛未赐度牒一百道,米四万五千石备赈绍兴府饥"(同上)。这样以度牒作赈饥之用,算是第三类。北宋徽宗大观元年(1107)闰十月二十六日诏:明州育王山寺掌管仁宗御容僧行可,赐师号,度牒各二道,用为酬奖(《宋会要辑稿》第二百册道释一)。南宋高宗建炎元年(1127)五月一日敕,暴露遗骸许所在寺院埋瘞,每及一百人,令所属勘验,申礼部给度牒一道。绍兴二年(1132)改为每及二百人给度牒一道。次年九月七日,陕西诸路都统制兼宣抚处置司都统制吴玠,母刘氏坟寺乞赐名额。诏以报功显亲院为寺额,仍岁给度牒一道(出处同上)。乾道六年(1170)湖州马墩镇行者祝道诚收葬运河遗骸一千二百六十有余,蒙赐度牒并给紫衣剃度(《宋会要辑稿》第二百册道释一)。乾道八年二月建康府僧普立、童行、(彭)普海"以管乾兄皇兄元懿太子道,所香火已及三年,赐度牒一道"。五月,饶州饥,僧绍禧、行者智修煮粥供赡计五万一千三百六十五人,僧法传、行者法聚煮粥供赡计三万八千五百六十一人,诏行者智修、法聚各赐度牒披剃(出处同上)。乾道九年三月,徐州男子郭惠全自少出家,母死,负土成坟,孝节感著,赐度牒一道披剃为僧(出处同上)。这样以度牒旌表有功或孝节,算是第四类。南宋时期,军事倥偬,财政支绌,朝廷还往往以度牒充军费,如绍兴九年(1139)八月乙丑,"给新法度牒、紫衣、师号钱二百万缗,付陕西市军储"(《宋史·高宗本纪》卷二十九)。绍兴十一年,宋金激战于庐州,"三月庚子朔张俊进鬻田及卖度牒钱六十三万缗助军用"(出处同上)。宁宗嘉定十一年(1218)正月乙未,"以度僧牒钱给四川军费"(《宋史·宁宗本纪》卷四十)。理宗淳祐七年(1247)四月庚戌,"出缗钱千万,银十五万两,祠牒千绢万并户部银五千万两,付督视行府赵葵调用"(《宋史·理宗本纪》卷四十三)。这是第五类。此外,朝廷还以度牒经营商业,如北宋神宗熙宁七年(1074)"遣三司干当公事李杞入蜀经划买茶,于秦凤熙河博马,而诏言西人颇以善



马至边，所嗜唯茶，乏茶与市，即诏趋杞据见茶计水陆运致。又以银十万两、帛二万五千、度僧牒五百付之，假常平及坊场余钱，以著作佐郎蒲宗闵同领其事”（《宋史·食货志》卷一八四）。这可算作第六类用途。后来朝廷还以度牒帮助变革币制，应付危机，甚而至于货币会子贬值也是用度牒作价来收回。南宋光宗绍熙三年（1192）“出度牒二百收淮东铁钱”（《宋史·光宗本纪》卷三十六）。总而言之，宋朝一代，度牒几乎等同于货币或相当于有价证券，可以在市场自由流通。

度牒领得后，可以免丁钱避徭役，保护资财，这是唐至宋的一般现象。因此，豪强兼并之家，公然冒法，买卖度牒，从中取利，甚至有伪造度牒的（《宋会要辑稿》第六十七册《职官》十三）。南宋时因疆域缩小，朝廷收入减少，所以在绍兴十五年（1145）正月辛未，又命“僧道纳免丁钱”（《宋史·高宗本纪》卷三十）。乾道七年（1171）“诏寺观毋免税役”（《宋史·孝宗本纪》卷三十四）。淳熙五年（1178）正月“癸卯罢特旨免臣僚及寺观科徭”（《宋史·孝宗本纪》卷三十五）。这样，就连持有度牒的僧尼，也不能免除税役了。不过，僧尼依旧还可以享受到其他种种权利，度牒仍有其一定的经济价值，所以到绍兴二十七年（1157）各州县仍有出卖亡僧度牒而不缴申祠部的情况发生（《宋会要辑稿》第二百册道释一）。

元代度牒，初期并不收费。至元二十九年（1292）令有通晓经文，或者能写诗颂及书写者，或者习坐禅，稍有一能，即由本寺住持耆老等保明申院，以凭给据披剃，但不得将逃避军役赋税、来历不明的人等请给文据披剃。成宗大德八年（1304）平户丁多，差役不缺及有兄弟侍养老人者，方许发给度牒出家。文宗天历二年（1329）僧还俗者允许重新领取度牒为僧。顺帝元统二年（1334）下禁令不许私自建立观、庵、院，僧道入钱五十贯，方给予度牒允其出家。从此恢复唐宋戒牒收费的制度。



明代僧尼依然给度牒。明太祖洪武十四年(1381)设僧道衙门,在京设僧录司,掌管天下僧教事,并下诏天下编赋役黄册,规定“僧道给度牒,有田者编册如民科,无田者亦为畸零”(《明史·食货志》卷七十七)。当年又下令各府州县未有度牒僧道,许本管僧道衙门具名申解僧纲司转僧录司考试。能通经典者,具申礼部奏闻出给度牒。洪武二十五年(1392)下诏试经给僧度牒。此后很长时期,一切制度均依照洪武旧规。直至明朝末年,国势衰微,重新恢复前朝的卖牒制度。成化二年(1466),明宪宗命礼部给度牒鬻僧,以济饿民(见《明大政纪》)。成化二十年(1484),又给空名牒一万纸,分送山陕,令招募愿为僧尼的民众,输粟十石即可给牒度之。十二月又预度天下僧道六万人,以救山陕饥荒(《名山藏·典谟记》)。度牒的价格,明世宗嘉靖十八年(1539)定价为十两,嘉靖三十七年减为四两,隆庆年间(1567—1572)又定为五两。

清太宗皇太极远在未推翻明朝统治的天聪六年(1632)就下令给僧尼度牒,僧道不许买人为徒,违者治罪。崇德五年(1640)下令新收僧人纳银给予度牒。清世祖顺治二年(1645)停止纳银换牒之法,严禁私造寺及佛像,重申度人申报之规,禁绝私度。顺治六年又下敕僧道度牒每道纳银四两。顺治八年复下令免纳度牒银。顺治十五年(1658)换发满汉两种文字的度牒,已纳银者换牒,未纳银者纳银方可换给新牒。顺治十七年又免纳度牒银。康熙十五年(1676)下敕私度者杖八十,令其还俗为民;冒名顶替者笞四十,度牒入官,僧官革职还俗,并停止给牒。直到乾隆元年(1736)始恢复度牒之制,清查寺院僧尼,只发给本人度牒,并不许僧尼招收生徒,愿还俗者许之,妇女年龄未满四十不许出家。各督抚年终将所减僧尼实数具报,不得隐瞒。自乾隆元年至乾隆四年(1736—1739)礼部颁发度牒达三十四万一百一十二张。乾隆四年,敕僧道凡有犯戒等事由,原牒追缴,不许改名更替,如有隐匿欺瞒等事,官员俸

禄罚三月，所涉僧道勒令还俗。并同时下令，僧道年四十，方准收徒一人，年未四十受徒及受徒不止一人，官吏失察，罚俸三月，所收徒弟勒令还俗。乾隆三十九年(1774)下敕永久废止僧道度牒。自此以后，僧尼只有各寺所发给的戒牒而无度牒。

从历史上看，度牒是政府控制佛教规模的一种手段。度牒的取得基本有三种途径：一是试经；二是额外恩准；三是纳钱换取。古代度牒之制的变动无出其三者。

第三章　礼仪、节日

课　　诵

课诵是我国佛教寺院最基本的日常行事之一，它包括定时念持经咒、礼拜三宝和梵呗歌赞等法事，因其冀获功德于念诵准则之中，所以亦称为功课。

我国佛教的课诵制，最初是由西域等地的佛教翻译家们传来的。在印度原始佛教时期，僧众的日常行事，除了出外乞食，便是每日各自进行修行。修行方法有两种，一种是学习教理，二是修习禅定，并无定则。后来，随着佛教的发展，寺院中有了见于文字的经典，于是出现了讽诵经典的日常仪式。古印度讽诵佛经奉行所谓"三启"仪制，即首先颂扬马鸣所集的赞佛诗文《佛所行赞》，其次正诵佛经，然后陈述回向发愿。这种"三启"念诵法传入我国，亦转化为我国佛教古今法事尤其是课诵的基本仪制。

我国佛教提倡课诵，历史十分悠久。最早有关课诵的记载，可以追溯至《吴书·刘繇传》附记后汉笮融的事迹里，该记称："笮融者，丹阳人，初聚众数百，往依徐州牧陶谦，谦使督广陵、彭城运漕。"遂"坐断三郡委输以自入，乃大起浮图祠……重楼阁道，可容



三千余人,悉课读佛经,令界内及旁郡人有好佛者听受道。"可见当时课诵之盛况。不仅佛教内部,而且我国历代朝廷举凡崇佛者,大都提倡课诵,例如唐玄宗就曾经诏不空诵《仁王经》,代宗"敕百沙门于禁中念诵谓之内道场",又敕"灌顶道场,造沙门七十二员,为国长诵《佛顶咒》"(《佛祖统纪·祈祷灾异》)。由此课诵在我国佛教中历代相传,广为流行,仅《佛祖统纪》卷五十三在"持诵功深"条下,即列举了从东晋安帝(397—419)到赵宋光宗(1190—1195)间七百余年道俗念诵佛经的突出事例十九起。

课诵历史悠久,但在最初并没有统一的仪制。课诵仪制创始于东晋道安,当时道安居住襄阳,有弟子数百,于是制定了僧尼轨范三则:一是行香定座上讲之法(即讲经仪);二是常日六时行道饮食唱时法(即课诵斋粥仪);三是布萨差使悔过等法(即道场忏法仪)。当时天下寺舍普遍遵行,对佛教的影响极为深广,虽然其具体条文今已失传难考,但它在我国佛教课诵仪制中的开创性地位则是无可置疑的。

近代我国佛教寺院通行的日常课诵(即朝暮课诵,亦称二时功课、二课或早晚殿),是经宋明的逐步普及,到明末才趋于统一的。早在唐代,百丈怀海就制定了关于禅院事务的种种规定,即所谓《百丈清规》(《景德传灯录》卷六题作《禅门规式》)。其书在宋代就失传,元代朝廷令百丈山德辉重编,名为《敕修百丈清规》,至元元年(1335)颁行,该书对于纠正元代佛教的紊乱局面起了很大作用,它总结了当时某些寺院已实行的早晚课制,确立了朝暮课诵的基本雏形。明末清初,朝暮课诵渐趋定型,奉行的范围遍及各宗各派大小寺院和居家信徒,成为所有丛林必修的定课。例如,明通容编《丛林两序须知》规定:首座"早晚课诵勿失"、书记"早晚随众课诵"、监寺"早暮勤事香火课诵勿失"。又如莲池的《云栖共住规约》上集末规定:"晨昏课诵,不得失时偷懒,违者依例罚钱十文。"可



见，课诵已成为佛教寺院的定规。课诵分朝暮二时，通称早晚"两遍殿"，这是课诵制的基本框架，为何要作此规定呢？观月兴慈在《重订二课合解自序》中对此曾解释道："朝暮不轨，犹良马无缰。"朝指五更，为日之始、昼三时之初，佛徒从钟声破夜警醒而起，盥洗毕，即上殿课诵，则期思惟以还净；暮为日晡、昼三时之末，上殿课诵，则冀觉昏而除昧。所以分朝暮二时，行早晚"两遍殿"，做到身体端肃、口出清音、意随文观，有利于佛徒修行，是必须遵守的规范。下面依早晚"两遍殿"的基本框架，将通行的课诵正文的基本程序简介如下：

早殿　全寺僧众于每日清晨(约在寅丑之间)齐集大殿，念诵《楞严咒》、《大悲咒》、《十小咒》、《心经》等各一遍。其中《楞严咒》为一堂功课，《大悲咒》、《十小咒》、《心经》为一堂功课，故通常又称为"两堂功课"。

《楞严咒》全称《大佛顶首楞严神咒》，为日课之首。在念《楞严咒》之前，一般还要先诵与此相关连的阿难赞佛发愿偈十八句。有的寺院规定在事忙时可以不念《楞严咒》这堂功课，而在节日、祝釐、祈祷、荐亡中，则必须念诵。念诵《楞严咒》之后，按照规定顺序念诵《大悲咒》、《十小咒》和《心经》，但有多数寺院亦不诵《大悲咒》和《十小咒》，而直接诵《心经》。《心经》全称为《般若波罗蜜多心经》，唐玄奘译，为大部《般若》之中心，赅六百卷经义，所以名为《心经》。《心经》诵毕，唱颂整个般若部的总题"摩诃般若波罗蜜多"三称，然后唱"上来现前清净众，讽诵楞严秘密咒"等十二句回向偈，再唱赞佛偈八句，最后念佛号绕行，归位后称"三菩萨"，如是早殿正文完毕。

晚殿　主要念诵《佛说阿弥陀经》、《礼佛大忏悔文》和《蒙山施食》，通常合称为"三堂功课"。

晚殿首先诵《佛说阿弥陀经》，又名《一切诸佛所护念经》，是净

土宗的主要经典之一，经后附诵《拔一切业障根本得生净土陀罗尼》(《往生咒》)三遍。其次诵《礼佛大忏悔文》，此文是宋不动依《三十五佛名礼忏文》整理，前增五十三佛，后缀法界藏身阿弥陀佛和普贤十大愿偈，共成一百零八顶礼，以表愿断一百零八烦恼之意。按规定，诵《礼佛大忏悔文》应行礼拜，但实际上除了个人如法礼诵而外，在寺院里多是跪诵而不礼拜。最后诵《蒙山施食》，并同时行施食仪，即将于中午斋食中取出的少许饭粒施给饿鬼，以达到及幽冥之目的。然后，再诵回向，加赞偈念佛，称"三菩萨"，如是晚殿正文完毕。在一般寺院中，晚殿三堂功课在实际施行中通常是单日念《佛说阿弥陀经》，双日念《礼佛大忏悔文》，《蒙山施食》则是每日均要念诵的。

另外，除了上述正文课诵而外，在早、晚殿"三菩萨"后还应念诵回向发愿文。这是因为，在大乘佛教中，任何礼诵等法事后总是随着回向仪文，意皆把所修功德回转过来(从自己转向他人、各方，从事相转向理体等)，回向给各个方面，类属发愿，同时又与发愿文合在一起，故称回向发愿文。在早殿"三菩萨"后一般寺院打引磬跪唱《普贤菩萨十大愿王》，即由"一者礼敬诸佛"至"十者普皆回向"十句，称《十者》(有的寺院不唱《十者》，而唱《怡山文》或《华严文》)，后接"四生九有"等四句，普为众生发愿，再接三皈依，这样早殿才正式完毕。在"晚殿"三菩萨后，打引磬跪白"十方三世佛"等《大慈菩萨发愿偈》或宋遵式所作"一心皈命"等《小净土文》，接着是《警策大众偈》和《普贤警众偈》，再后是三皈依，如是晚殿才正式完毕。

值得一提的是，朝暮课诵到了三皈依就算正式结束。但每逢朔望等还有早祝韦驮、晚祝伽蓝之举。祝韦驮是在早殿三皈依后举念"南无护法韦驮尊天菩萨"三称，《善天女咒》三遍，唱《韦驮赞》；祝伽蓝是在晚殿三皈依后，仪式是与祝韦驮相同，只是念诵与



唱赞的内容更换而已。

俗 讲

俗讲是由六朝以来的斋讲演变而成的,它是指应用转读(咏经)、梵呗(赞呗)、唱导等手法进行佛经的通俗演讲。这种讲演因地制宜地通过杂说因缘比喻,使一般大众更易理解佛教经论义理,从而达到了随类化俗之目的。在古代,俗讲对于佛教义理的普及有巨大的推动作用。

《续高僧传·善伏传》卷二十载有伏日听俗讲事,表明贞观三年(629)就存在俗讲。俗讲在唐代文宗时代(827—840)很盛行,约在文宗太和九年以前,长安诸寺往往有奉敕开演俗讲的法会(一般俗讲是不依敕令的)。据《资治通鉴》卷二百四十三《唐纪·敬宗纪》载,宝历二年(826)敬宗曾亲临兴福寺观沙门文溆俗讲。由此可见,当时俗讲当是寺院的一件大事,规模宏大,仪式庄严。另据日本圆仁在《入唐求法巡礼行记》中称:当时长安有名的俗讲法师,左街有海岸、礼虚、齐高、光影四人,右街有文溆及其他二人,其中文溆最为有名。赵璘在《因话录》中称:“听者填咽寺舍,瞻礼崇拜”;段文节在《乐府杂录》中亦称:“其声宛畅,感动里人。”唐代俗讲一般主要使用说唱体为话本,因为说唱体既围绕着佛教经典主题,又着力使之通俗化,从而易于人们接受教义,这类俗讲话本称作“变文”;有时在“变文”中还附有反映经中故事内容的图画,这叫“变相”;俗讲有时也采用“讲经文”为话本,这类话本往往通过自编说唱文字以演绎经中义理。由于俗讲主要采说唱体制,说中大多伴有唱,因此“变文”中往往注有“平”、“侧”、“断”等字,以示唱时用平调、侧调或断调。唐代俗讲在发展过程中,也逐步采用了一些民间

传说和历史故事,如《舜子变》、《伍子胥变》、《王昭君变》等即属此类。后来,不仅俗讲法师开演俗讲,民间艺人也开始唱变文。《全唐诗》载唐末吉师老《看蜀女转昭君变》诗说:“檀口解知千载事,清词堪叹九秋文。翠眉颦处楚边月,画卷开时塞外云”,可见当时已有妇女用变文、变相合起来清唱王昭君的故事了。

变文的唱词,一般是以七言为主而杂有三言,也有少数杂五言或六言;说词则是散文白话,也有用骈体文的。变文文采大多极为圆熟纯炼、流利生物,往往从数十字经文而渲染发挥成为千数百字,其体例之宏伟,内容之朴实,描述之活泼,词藻之绚丽,想象之丰富,实为佛教文学中之杰作。宋真宗时(997—1021),由于政治的原因,朝廷明令禁止僧人讲唱变文,其后大量变文作品便逐渐失传了。直到1900年,在敦煌石室发现唐人写经,变文才重新被世人发现,现在《敦煌变文集》汇集了敦煌经卷中所存的变文七十八篇,是今人研究变文的宝贵资料。

俗讲于北宋虽被禁止,但由于俗讲在佛教寺院和广大民众中影响甚大,所以禁而难止。一方面,俗讲在寺院中还有所保留,据《佛祖统纪》卷三十九引《释门正统》良渚之言,俗讲至南宋理宗时(1225—1264)还未尽绝。另一方面,俗讲以另一种形态出现并繁荣于民间讲说场中。宋代开始就有所谓“谈经者”、“说诨者”、“说参请者”,吴自牧《梦粱录》卷二十说:“谈经者谓演说佛书,说参请者谓宾主参禅悟道事,又有说诨经者。”其中,说经显然是唐代讲唱变文的直接延续,可惜宋代这些说经作品已失传,难以详考。宋代出现的民间说经、说诨、说参请影响极其广大,宋以后说话、谈词即导源于此。这些均是俗讲在后世民间的发展。



赞 呗

赞呗,通称为唱念,许多佛教寺院于休夏安居之时,都将此科定为日课,平时在讲经仪式、六时行道、道场忏法等中也广泛运用。赞呗之所以得以广泛运用,正如唐道世所说:“夫褒述之志,寄在咏歌之文,咏歌之文依乎声响。故咏歌巧则褒述之志申,声响妙则咏歌之文畅。言词待声相资之理也。”(《法苑珠林·呗赞篇》卷三十六);又如《释氏要览》上所云,梵音具有止息喧乱、便利法事进行之功能。

我国佛教的赞呗起源于古印度,呗即是梵语的音译,又称婆陟、呗匿,为赞颂佛德之歌咏。据《大智度论》记载,释迦牟尼未成佛时,一日见弗沙佛入火定而放光明,释迦牟尼即七日七夜翘一足,以一偈赞佛,于是由此功德而比弥勒提前九劫成佛。故佛教对于以音声赞佛非常重视。印度原来统称歌咏十二部经,不管长行、偈颂皆称为呗,此法传来中国之后,将歌咏长行改称为转读,于是呗就专指歌咏赞偈而言,故名为赞呗,又称梵呗。对于这个渊源关系,道世曾说过:“寻西方之有呗,犹东国之有赞。赞者从文以结音,呗者短偈以流颂,比其事义名异实同。”(《法苑珠林·呗赞篇》卷三十六)不过,当佛教初传中国之时,呗并不像经文大量译介那样被广为传授,这是因为,梵语和汉语在发音上有较大差异,无论是用梵腔以咏汉语,或用汉曲而歌梵声,均有相当大的困难。对此,梁慧皎就曾解释道:“自大教东来,乃译文者众,而传声盖寡。良由梵音重复,汉语单奇。若用梵音以咏汉语,则声繁偈迫;若用汉曲以咏梵文,则韵短而辞长。是故金言有译,梵响无授。”(《高僧传·经师论》卷十五)。

中国赞呗取法于古印度的呗,而又依汉语的特殊情况有所独创,即用印度的声律制成曲调来歌唱汉文的偈颂。相传中国赞呗起源于曹魏时代。据《法苑珠林》卷三十六记载,陈思王曹植尝游鱼山(今山东东阿县境),闻空中有一种梵响,清扬哀婉,独听良久,深有体会,于是便摹拟其音节,撰文制音,共有六契(章),即后世所传《鱼山梵》。其后,支谦亦传有梵呗三契(章),康僧会又创泥洹梵呗,另外晋帛尸梨密多罗亦以梵呗传于觅历,据史载,上述名师传作的赞呗,到了六朝的齐梁时代还大多存在。此后,南齐竟陵王萧子良亦热心提倡赞呗,创制了若干赞呗著作。上述著作在梁僧佑《出三藏记集》卷十二中均有详细记载,此外,该书还列举了齐文皇制法乐赞、王融制法乐歌辞、竟陵文宣制梵礼赞等,凡二十一种。可惜这些赞呗著作后世均失传。

经过历代高僧的倡导,赞呗在古代许多宗教仪式中被普遍运用。首先,在讲经时必用赞呗,这类赞呗一般行于讲前讲后。据宋元照《四分律行事钞资持记》卷三十九所记讲经应遵行的节目称:初礼三宝、二升高座、三打磬静众、四赞呗、五正说、六观机进止、七说竟回向、八复作赞呗、九下座礼辞。另据圆仁《入唐求法巡礼行记》卷二所记讲经顺序是:打讲经钟,大众上堂;讲师上堂登高座间,大众同音称叹佛名;登座毕,一僧开始“作梵”,唱“云何于此经”一偈;梵呗讫,讲师唱经题目,讲经;讲毕,大众同音长音赞叹,赞叹语中有回向词;讲师下座,一僧唱“处世界,如虚空”偈。其次,六时行道必用赞呗,这是古来名宗各派共同遵行的。近世寺院的朝暮课诵,犹可见其遗风(详见“课诵”)。再次,道场忏法因其旨在化导俗众,所以其仪式尤其重视赞呗。据隋智顗《法华三昧忏仪》第八“明行道法”所记行道次序称:行道欲竟,称三宝名,烧香正念作契呗,呗竟,唱“三皈依文”。最后,在一般斋会时亦常行赞呗。据载,唐大历中(766—779)宋州刺史徐向等在本州设“八关斋会”,曾饭



千僧于开元寺，其余官民各设一千五百人、五百人、五千人的斋会，当时“法筵等供，仄塞于郊垧；赞呗香花，喧填于昼夜”（《金石萃编》卷九十八颜真卿撰《八关斋会报德记》），可见，赞呗当时在民间亦是相当盛行的。

赞呗在中国流传之后，因为中国地域广大，故其音调亦因地域不同而有所差别，大体说来，主要有南北之异。据道宣记载唐代的情况说：“地分郑卫，声亦参差。然其大途，不爽常习。江表（指长江以南地区——引者注）关中（指北方长安地区——引者注），巨细天隔，岂非吴越志扬、俗好浮绮，致使音颂所尚，唯以纤婉为工？秦壤雍冀音词雄远，至于咏歌所被，皆用深高为胜。”（《续高僧传·杂科·声德篇》卷四十），可见南北梵音各有特长。宋代赞宁亦论梵音有南北二体，并指出这是由于授受渊源不同所造成的，他说：“原夫经传震旦，夹译汉庭。北则竺兰，始直声而宣剖；南惟僧会，扬曲韵以弘通。兰乃目氏之生，会则康居之族。……部类行事不同，或执亲从佛闻，更难厘革；或称我宗自许，多决派流。致令传授各竞师资，此是彼非，我真他谬；终年矛盾，未有罢期。”（《宋高僧传·读诵篇论》卷二十五）

就赞叹文本而言，唐代以前流行的主要有《如来呗》、《云何呗》和《处世呗》三种。《如来呗》有二偈，出《胜鬘经》。其一为“如来妙色身，世间无与等；无比不思议，是故今敬礼”；其二为“如来色无尽，智慧亦复然；一切法常住，是故我归依”。此二偈均为行香赞佛时所唱，故又称为《行香梵》。《云何呗》亦有二偈，出《涅槃经》。其一为“云何得长寿，金刚不坏身？复以何因缘，得大坚固力？”；其二为“云何于此经，究竟到彼岸？愿佛开微密，广为众生说”。《处世呗》出《超日明经》，即“处世界，如虚空，如莲花，不着水；心清净，超于彼，稽首礼，无上尊”。其中，《云何呗》与《处世呗》至元代仍然流行于寺院（见《敕修百丈清规》卷五《沙弥得度》仪式）。但到近世，



讲经时已改唱《钟声偈》、《回向偈》以代替上述两个赞呗了。

后世于课诵、祝延等时举唱的赞呗,一般最为流行的是六句赞及八句赞。六句赞是南北通行的赞词,其赞由六句共二十九字构成,故称六句赞。其代表作品为“炉香乍爇”《香赞》,其余佛菩萨、韦驮、伽蓝等赞词亦多用六句形式,故此赞韵调流行最广。六句赞多于法事开始时唱之,目的是启请诸佛。八句赞亦称为大赞,一般由八句构成。其代表作有《三宝赞》、《弥陀佛赞》、《药师佛赞》等。八句赞多于诵经之后或法事中间唱之。近世佛教寺院于佛诞、安居等时往往唱“四大祝诞”、“八大赞”等名赞。唱念时通常只用点板记谱,以铛铪等敲唱,其音量之大小、音准之高低以及旋律过板等,均依口授而无定则。

普　　请

普请,俗称出坡,是指禅林从事作务劳役时,事合大众,上下合力的一种制度。这一制度由“始立天下丛林规式”(《释门正统》语)的百丈怀海禅师所创。

印度原始的佛教戒律规定,比丘不可以耕田种植,以防伤生害命。但中国素来重视农耕,所以这一规定在中国很难维持久远。故当百丈怀海制定丛林规式时,便强调僧众必须以自耕自食为主,以募化所得为辅,劳动实行普请制。即每当有农作等劳动的事情,便由僧值师宣布,无论上下,必须一致参加,住持还须躬先领头,为人表率。百丈本人就是“作务执劳,必先于众”,相传百丈到了晚年,还自己操作不休,他的弟子们过意不去,就偷偷地把他的农作工具藏了起来,他找不到工具,一天没有出去劳作,于是就一天不吃饭,所以禅门传诵有“一日不作,一日不食”之语。百丈创普请,



见于《景德传灯录·禅门规式》卷六。

唐代,普请已见行于各地。如开成四年(839)九月二十八日,日僧圆仁入唐巡礼至山东赤山院,记载目睹之情形说:“始当院收蔓菁、萝卜,院中上座等尽出拣叶。如库头无柴时,院中僧等不论老少,尽出担柴去。”(见《入唐求法巡礼行记》卷二)赞宁的《大宋僧史略》卷上亦提到普请,但语焉不详。

关于普请的具体规则,元代《幻住清规》云:“公界普请,事无轻重,均力为之,不可执坐守静,拗众不赴。但于作务中,不可讥呵戏笑,夸俊逞能,但心存道念,身顺众缘。事毕归堂,静默如故,动静二相,当体超然,虽终日为,而未尝为也。”《敕修百丈清规》说得则更为明确:“普请之法,盖上下均力也。凡安众处,有必合资众力而办者,库司先禀住持,次令行者传语首座、维那,分付堂司行者报众挂普请牌,仍用小片纸书贴牌上云(某时、某处)。或闻木鱼或闻鼓声,各持绊膊搭左臂上,趋普请处宣力。除守寮直堂老病外,并宜齐赴。当思古人一日不作,一日不食之诫。”

普请制原系倡导农禅,故凡耕作摘菜等作务皆以普请为之。而后世普请则仅限于轻微劳动,如四月佛诞摘花,六月晒藏、晒荐,平时园中摘菜、溪边搬柴及节前寺舍扫除等,大多偶尔为之而已。另外,当建造房屋需有多人协同劳作,此时一般亦实行普请。

布 萨

布萨,梵语 Poṣadaha, Upavasatha, Upoṣadha, Upavāsa,意译为长净、长养、增长、善宿、净住、长住、近住、共住、断、舍,等等,或称说戒,是有关僧伽团体生活的一种重要规定,即同住之比丘每半月集会一处,或齐集布萨堂(即说戒堂),请精熟律法之比丘说波罗提木

叉戒本,以反省过去半月内之行为是否合乎戒本,若有犯戒者,即于众前忏悔,使比丘均能长住于净戒中,长养善法,增长功德。另外在家信徒于六斋日受持八斋戒,亦称布萨,谓能增长善法。布萨在我国及日本古来即颇为流行。

布萨之制系源于印度吠陀以来之祭法,即在新月祭与满月祭之前一天举行预备祭,称为布萨;祭主于此日断食,安住于清净戒法中,令身心俱净。其后传至佛陀时代,外道尼乾子等仍有集会一处,持断食等四戒之作法,佛陀亦准许于僧团中用其行事。于是,由吠陀之祭法遂演化出佛教之布萨。不过,佛教之布萨在其流传过程中亦有所变通。若依佛制,应诵念全部之波罗提木叉,但若遇八难等诸缘,则仅诵念其中之一部分即可,故知为因应情事之缓急,说戒亦有广、略之分别。另外,布萨因其举行时间、参加人物、说戒内容的不同,亦可分为许多类别。《四分律》卷五十八将布萨分为三语布萨、清净布萨、说波罗提木叉布萨、自恣布萨等四种;《五分律》卷十八列举心念口言、向他说净、广略说戒、自恣布萨、和合布萨等五种;《善见律毗婆沙》卷十六则举出十四日布萨、十五日布萨、和合布萨、僧布萨、众布萨、一人布萨、说波罗提木叉布萨、净布萨、敕布萨等九种。佛教传入我国之后,布萨制度亦被接受,早在东晋道安所制定的僧尼规范中即有布萨一法,其后历代相传不衰。

关于举行布萨之日期,诸经律各有其说。《中阿含经·大天棕林经》卷十四、《增一阿含经》卷十六等以每月之八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日(即六斋日)行布萨。《四分律》卷五十八则以一日、十四日、十五日为布萨日。《大智度论》卷十三则以一日、八日、十四日、十六日、二十三日、二十九日等为布萨日。大致说来半月中三度说戒,稍嫌过繁,后乃产生半月一次之制,即于每月十四日和二十九日,或十五日和三十日举行布萨。不过,现



今一般寺院，布萨之日多不依古制，有于每月初一、十五日举行者，有自择时日者，亦有偶尔行之或全然不行者。另外，现今锡兰、缅甸、尼泊尔等地，依据《摩奴法典》之规定，于每周举行布萨；我国西藏地区则于每月十四日、十五日、二十九日、三十日举行布萨。

行 像

行像亦称为行城或巡城，是用宝车载着佛像巡行城市街衢的一种宗教仪式。关于佛教行像仪式的起源，据赞宁的《大宋僧史略》解释："行像者，自佛泥洹，王臣多恨不亲睹佛，由是立佛降生相，或作太子巡城相。"

五世纪初，法显旅行印度时，在西域和印度均亲见行像仪式。据《法显传》载，他到于阗时，住在瞿摩帝寺，"法显等欲观行像，停三月日，其国中十四大僧伽蓝，不数小者，从四月一日，城里便扫洒道路庄严巷陌。其城门上张大帷幕，事事严饰。王及夫人婇女皆住其中。瞿摩帝僧是大乘学，王所敬重，最先行像。离城三四里作四轮像车，高三丈余，状如行殿，七宝庄挍，悬缯幡盖，像立车中，二菩萨侍，作诸天侍从，皆以金银雕莹，悬于虚空。像去门百步，王脱天冠，易着新衣，徒跣持花香，翼从出城迎像，头面礼足，散花烧香。像入城时，门楼上夫人婇女遥散众华，纷纷而下，如是庄严供具，车车各异，一僧伽蓝则一日行像，自月一日为始，至十四日行像乃讫。行像讫，王及夫人乃还宫耳。"《法显传》还记载，法显在印度摩揭提国巴连弗邑村时，也看到当地的行像，"年年常以建卯月（二月）八日行像，作四轮车，缚竹作五层，有承栌偃戟高二丈许，其状如塔。以白氎缠上，然后彩画作诸天形像，以金银琉璃庄挍其上。悬缯幡盖，四边作龛，皆有坐佛、菩萨立侍。可有二十车，车车庄严各异。

当此日境内道俗皆集，作倡伎乐，华香供养，婆罗门子来请佛，佛次第入城；入城内再宿，通夜燃灯伎乐供养。国国皆尔。"

西域行像在佛生日外也有举行的。七世纪时玄奘赴印度留学到屈支国（即今库车）时，曾见到行像仪式，据《大唐西域记》卷一"屈支国"条记载："大城西门外路左右各有立佛像，高九十余尺，于此像前，建五年一大会处，每岁秋分数十日间，举国僧徒皆来会集，上自君王，下至士庶，捐废俗务，奉持斋戒，受经听法，渴日忘疲。诸僧伽蓝庄严佛像，莹以珍宝，饰之锦绮，载诸辇舆，谓之'行像'，动以千数，云集会所。"

第四世纪以后，佛教的行像仪式开始自西域传入我国汉地。我国佛教行像仪式一般于佛诞日举行。据《魏书·释老志》说：世祖初即位(424)，亦遵太祖太宗之业，于四月八日，舆诸寺佛像，行于广衢，帝亲御门楼临观散华，以致礼敬。至孝文帝时于太和二十一年(497)，诏迎洛京佛像入阊阖宫中，受皇帝散华礼敬，岁以为常例（《佛祖统纪》卷三十八）。又《洛阳伽蓝记》卷三"城南景明寺"条说："景明寺，景明年中立，因以为名。……四月七日京师诸像皆来此寺。尚书祠部曹录像凡有一千余躯，至八日节，以次入宣阳门，向阊阖宫前，受皇帝散花。于时金花映日，宝盖浮云，旛幢若林，香烟似雾，梵乐法音，聒动天地；百戏腾骧，所在骈比；名僧德众，负锡为群，信徒法侣，持花成薮；车骑填咽，繁衍相倾。时有西域胡沙门见此，唱言佛国。"可见当时行像仪式盛大庄严。自南北朝以至于唐、宋，行像逐步在我国各地流行。《法苑珠林·潜遁篇感应缘》卷三十一说："（刘）宋岷山通灵寺有沙门邵硕……以宋初出家入道，自称硕公。……至四月八日，成都行像，硕于众中匍匐作狮子形。"宋陈元靓《岁时广记》卷二十引《荆楚岁时记》说："二月八日，释氏下生之日，迦文成道之时，信舍之家建八关斋戒，车轮宝盖，七变八会之灯。至今二月八日平旦，执香花绕城一匝，谓之行城"。唐韩



鄂的《岁华纪丽》卷一“二月八日”条所引与上略同。另外，《僧史略》卷上“行像”段说：“又景兴尼寺金像出时，诏羽林一百人举辇，伎乐皆由内给。又安居毕，明日总集，旋绕村城，礼诸制底；棚车舆像，幡花蔽日，名曰三摩近离(此曰和集)。斯乃神州行城法也。”

到了宋代，行像一般似多行于北方。元、明以后，行像虽少记录，但近世西藏和五台山等处，每年仍有行像的仪式。至于大江南北行像的风俗已为浴佛所代替了。

水陆法会

水陆法会是中国佛教最隆重的一种经忏法事，全名是“法界圣凡水陆普度大斋胜会”，简称水陆会，又称水陆斋、水陆道场、悲济会等，是设斋供奉以超度水陆众鬼的法会。

水陆法会历史悠久，相传梁武帝始作普度水陆众生的大斋会。据宋宗鉴《释门正统》卷四记载：“所谓水陆者，因梁武帝梦一神僧告曰：‘六道四生，受苦无量，何不作水陆(大斋)普济群灵？’……唯志公劝帝广寻经论，必有因缘。于是搜寻贝叶，置法云殿，早夜披览；及详阿难遇面然鬼王建立平等斛食之意，用制仪文，遂于润州(今镇江)金山寺修设。帝躬临地席，诏僧祐律师宣文。”关于这次最早的水陆法会的年代，历史记载不一，据《事物纪原》载在天监七年(508)，而据《佛祖统记》载在天监四年(505)。此后经周隋变乱，其传渐衰。到了唐高宗咸亨中(670—673)，西京法海寺英禅师梦中得异人指点，醒后从大觉寺吴僧义济处得到梁武帝所撰水陆仪文，因常设此斋，流行于天下(《佛祖统记》卷三十三)。

水陆法会的盛行是宋代开始的。宋熙宁中(1068—1077)，东川杨锷祖述梁武帝的旧仪，撰成《水陆仪》三卷(佚失)，当时盛行于

世。元祐八年(1093),苏轼为亡妻宋氏设水陆道场,撰水陆法赞十六篇,史称眉山水陆。南宋时,史浩路过金山水陆,闻水陆法会之盛,特施给四明东湖月波山田一百亩,专供四时修建水陆之费。乾道九年(1173),月波山创建殿宇,四时启建水陆大斋,史浩亲撰疏辞,作《仪文》四卷。南宋末年,志磐又续成《新仪》六卷;并制定像轴二十六轴。于是,金山仪文称为"北水陆",志磐所撰称为"南水陆"。可见,宋时水陆佛事已很盛行。

水陆法会自宋代流行以后,很快地普及于全国,特别成为战争以后朝野常行的一种超度法会。宗赜《水陆缘起》说:"今之供一佛、斋一僧,尚有无限功德,何况普同供养十方三宝,六道万灵,岂止自利一身,亦乃恩沾九族,……所以江淮两浙、川广、福建,水陆佛事,今古盛行。或保庆平安而不设水陆,则人以为不善。追资尊长而不设水陆,则人以为不孝。济拔卑幼而不设水陆,则人以为不慈。由是富者独力营办,贫者共财修设。"这就是后世所谓"独姓水陆"与"众姓水陆"。

水陆法会在元代继续流行,并得到朝廷的重视。延祐三年(1316),朝廷设水陆法会于金山寺,命江南教、禅、律三宗诸师说法,参加僧众一千五百人,径山元叟行端有"朝廷金山作水陆升座"法语。至治二年(1322)所修水陆法会,规模更大,据正印"金山大会归上堂"所说:"金山大会,诚非小缘。山僧得与四十一善知识,一千五百比丘僧,同入如来大光明藏,各说不二法门,共扬第一义谛。"此外,大都(今北京)昊天寺、五台山,杭州上天竺寺等南北各地,亦都曾举行盛大水陆法会。另元代四川华严学者痴庵祖觉住眉州中岩寺,曾修《水陆斋仪》行世(《大明高僧传》卷一),可见其时四川亦流行水陆法会。

明代洪武皇帝亦大力推行水陆法会,从洪武元年至五年(1368—1372),相继在南京蒋山设广荐法会,即水陆法会,其中以



洪武五年正月所修法会规模最大。名次法会均邀请四方高僧大德赴会说法,包括当时著名的楚石梵琦、李谭宗泐、来复见心、东溟慧日、梦堂昙噩等,参加僧众常达千人。洪武皇帝曾命宗泐作《赞佛乐章》八曲,使太常奉曲歌舞;皇帝与群臣均赴会礼佛。

关于水陆法会的仪式,从历史上看亦相当复杂。总的看来,是由梁武帝的"六道慈忏"和唐代密教冥道无遮大斋相结合发展而成,至宋代形成了相对稳定的仪式。宗赜撰《水陆缘起》对此作过详细介绍。他说水陆供养的对象分上中下,上则供养法界诸佛、诸位菩萨、缘觉、声闻、明王、八部、婆罗门仙;次则供养梵王帝释二十八天、尽空宿曜一切尊神;下则供养五岳河海大地龙神、往古人伦、阿修罗众、冥官眷属、地狱众生、幽魂滞魄、无主无依诸鬼神众、法界旁生。六道中有四圣六凡,普同供养。……未发菩提心者,因此水陆胜会,发菩提心;未脱苦轮者,因此得不退转;未成佛得道者,因此得道成佛。明代,江浙之间南水陆和北水陆之分比较明显。明末,袾宏不从北而从南,即依志磐《新仪》,稍事改删,行于杭州。清道光间,仪润依袾宏之意,详述水陆法会作法规则,著成《法界圣凡水陆普度大斋胜会仪轨会本》六卷,成为现行水陆法会仪式的基本依据。另外,现行水陆法会还杂采了清咫观所撰《法界圣凡水陆大斋普利道场性相通论》九卷(略为《鸡园水陆通论》)和《水陆道场法轮宝忏》十卷中的有关规定。现行水陆法会一般行七昼夜,包括结界洒净、遣使发符、请上堂、供上堂、请下堂、供下堂、奉浴、施食、授戒、送圣等法事内容。从法会坛场布置来看,一般分为内坛和外坛两部分,其中以内坛为主。内坛的像设布置香花供养力求庄严,正中悬挂毗卢遮那佛、释迦牟尼佛、阿弥陀佛三像,下置供桌,罗列香花灯烛果品供物。其前安置长方台四只成四方形,台上分置铜磬、手鼓、铙钹、手铃及仪轨等,为主法、正表、副表、斋主四人所用。两侧分挂上堂、下堂各十位水陆画像。外坛则有六个坛场;大坛二

十四人，专门礼拜《梁皇宝忏》；诸经坛七人，专诵《妙法莲花经》；净土坛七人，称念阿弥陀佛名号；华严坛二人，静阅《大方广佛华严经》；瑜伽坛亦称施食坛，专为夜间施放焰口，人数由各坛临时调用；此外，监坛一人。水陆法会的基本程序是：第一日三更，外坛洒净，四更内坛结界，五更遣使建旛。第二日四更，请上堂，五更奉浴。第三日四更，供上堂，五更请赦，午刻斋僧。第四日三更，请下堂，四更奉浴，五更说戒。第五日四更，诵《信心铭》，五更供下堂，午刻斋僧。第六日四更，主法亲祝上下堂，午前放生。第七日五更，普供上下堂，午刻斋僧，未时迎上下堂至外坛，申时送圣，至此水陆法会即告圆满结束。期间，自法会第一夜起，每夜于瑜伽坛各放焰口一台，至第六夜则放五方焰口，内坛水陆法师及诸坛僧众均参加法事，从而形成水陆法会全过程的一个高峰。

打　　七

打七是指在七日之中，除必要的饮食睡眠之外，专心参究或专心持名，是佛教禅宗和净土宗的主要修行方式，所以又有“打禅七”和“打净七”之分。

禅宗修行的目的重在直觉参究人性的本源，使禅众克期取证，因此于每年冬安居时均举行“打禅七”的修行。“打七”是以七日为一个周期，在七日之中，专心参究，称为一七，如此直到第七个七日，称为“七七”。这样“打七”从阴历十月十五日起，到腊月八日止，共包括“七七”四十九天。每打“一七”的开始和结束，称为起七和解七，各有规定之仪式。

在“打七”前，寺院必须首先做好一切生活和佛事物资的准备。“打七”期间，禅堂除平日设有的司水、香灯、当值、兼值、巡香、圊头



外，还另外再配备若干名监香师和内外护七师等，同时维那、管堂及“四大班首”责任亦较平日更为重大。

起七之日，禅堂对面的韦陀龛前挂出方丈手谕的“起七”、“护七”、“监香”牌示。僧众齐集禅堂，维那先代方丈宣告各位监香师和内外护七师的名字，并勉励他们要发菩萨心，对堂内外的放逸者要认真催促管理，不可私徇人情，同时给监香师授予执法的香板。然后，众监香、众班首横执香板平胸，分排八字而立，敲钟板，击引磬，迎请方丈“起七”。方丈着便服，穿草鞋，执香板进堂，维那呼：“大众师顶礼和尚！”方丈说了“不为礼”之后，即开始为大众说法。说法毕，将香板掷于地上，叫一声“起！”“打七”从这时开始了。

坐禅，是以燃香来计算时，故又称“坐香”。平日坐香，在早斋前后、午斋后、晚间各一次，共四次；“打七”期间，必须延长时间，叫做“加香”，共为六次。每坐完一支香，再“行香”一会儿。行香又叫跑香，即是僧众在两次坐香之间的跑步活动。行香的方法是，僧众围绕着禅堂中心的佛龛作小跑，“四大班首”、“八大执事”跑外圈，跑时决不能错圈、碰撞、踩草鞋，否则是要挨香板的。

“打七”的第七日，韦驮龛前挂方丈手谕的“解七”牌示。方丈进入禅堂，从东到西走一圈后说：“恭喜师父们加香打七圆满。古云：‘七日用心若不悟，割去僧头当尿壶！’如今师父们悟得如何？道出见地。我问：今汝念佛是准？”众僧默然，方丈便说：“还少一把火，下七再用心吧！”随着方丈香板落地，喊一声“起！”“二七”便开始了。

在“打七”期间，为了保证专事参禅，克期取悟，禅堂僧众不但不出坡干活，连早晚课亦不举行，其他事情更不许打岔，直到“七七”期满。

净土宗在冬安居中亦举行“打七”的修行仪式。净土宗以专心称念南无阿弥陀佛名号，祈求往生西方极乐世界为目的，所以“打



七”是在七日之中，以念佛、拜佛为主，伴以引磬、木鱼之声。净土宗“打七”叫做“打净七”，又叫“打佛七”，平日也可以举行。在冬安居中，“净七”通常亦是打“七七”共四十九天。

“打净七”在念佛堂举行，参加人员有一位主七师、四位悦众师，四位护七师，若干僧人，若干在家居士。念佛堂中，灯烛庄严，蒲团齐备。佛像两边前面的蒲团为僧众们坐，其中下边四个为悦众师坐，以便照应引磬、木鱼等。念佛堂中门关闭，横放五个蒲团，中间一个为主七师坐，旁边四个为僧众中的上座师坐。其余蒲团由在家居士随意就坐。四位护七师照应堂内香火、茶水及堂外一切杂务。

晨钟响过，所有参加“净七”人员起床盥洗后，便搭衣进堂，礼佛三拜，各人依次坐定。主七师鸣磬一下，共举《香赞》、《祝圣仪》，念《弥陀经》一卷，诵《往生咒》三遍，唱《赞佛偈》，念南无阿弥陀佛五百声，默念五百声，礼佛四十八拜，再念《佛说观无量寿经》，接《往生咒》三遍。然后，主七师领僧俗大众经行半支香时间，鸣磬一下，大众合掌归位打坐。木鱼三通止静，又是半支香时间，鸣磬一声开静。大众起身稍事休息，用早粥。如此循环，直到晚上。

晚上念佛到四支香结束。第五支香时，主七师鸣大磬一下，大众一齐长跪合掌，念观音、大势至及清净大海众菩萨各满百声，并分别礼拜诸佛菩萨、净土宗历代祖师等。拜毕吃放参饭。第六支香时，主七师鸣大磬一下，大众归位长跪合掌，悦众师打木鱼，主七师领念：“弟子众等，现是生死凡夫，罪障深重。得闻弥陀名号，本愿功德，一心称念。愿求往生，愿佛慈悲不舍，哀怜摄受。”鸣磬一声，大众起立。合掌经行，念佛千声，直至子夜。

念佛到第七日，主七师鸣大磬一下，大众长跪，念观音菩萨百遍，起立，合掌经行，念满千遍。如此法，念大势至菩萨千遍，清净大海众菩萨千遍……一切佛事毕。晚上，居士们在念佛堂左右设



供牌位，敷陈祭祀，感应人天，增福延寿。

“打净七”昼夜无间，规制森严，并不比“打禅七”轻松，据《七期念佛仪》载，共订有规约十二条，为佛教寺院所通行。

忏 法

改恶修善是佛教的根本教义。大乘佛教认为，人生是由久远生死相继而来，今后还须经无数生的修行，以至于成佛，其间重要的是要消除以往无量劫中所造的罪恶，发愿今后精进修行，永不退转。忏法正是这种悔除所犯罪过以便积极修行的一种宗教仪式。

中国佛教的忏法仪则，起源于晋代，渐盛于南北朝，至隋、唐大为流行。对于这个历史过程，唐道宣曾说过：“诸佛善权方便，立悔罪之仪。道安、慧远之俦，命驾而行兹术。……昔南齐司徒竟陵王，制布萨法净行仪，其类备详，如别所显。”（《广弘明集·集悔罪篇》卷二十八）宋净源更详细指出：“汉魏以来，崇兹忏法，未闻有其人者，实以教源初流，经论未备。西晋弥天（道安）法师，尝著四时礼文；观其严供五悔（即忏悔、劝请、随喜、回向、发愿），尊经尚义，多摭其要。故天下学者，悦而习焉。陈、隋之际，天台智者撰《法华忏法》、《光明》（即《金光明忏法》）、《百录》（即《国清百录》），具彰逆顺十心（即顺生死流和逆生死流各十种心）。规式颇祥，而盛行乎江左矣。”（《圆觉经道场略本修证仪》）

忏法盛行于南北朝的齐、梁时代。元智松柏庭述《梁皇忏法》的起源及其意义时说：“世尊愍念四众，为说《观药王药上二菩萨经》，命礼诸佛，洗清障垢，依教奉行，俱获解脱。圣言虽在，凡情罕知。”南朝齐武帝永明间（483—493），文宣王萧子良撰《净住子》二十卷，分净行法为三十门，未及流通，即罹变故。梁天监时（502—

519)，具德高僧删去繁芜，撮其枢要，采摭诸经妙语，改集十卷悔文，总列四十品章。前为六根三业，皈依断疑，忏悔解冤；后及六道四恩，礼佛积德，回向发愿。其中，正以露缠结罪，涤过去之恶因，复凭发菩提心，植当来之种智。由萧梁武帝之创修，俗称《梁皇宝忏》（《慈悲道场忏法序》）。

自梁武帝创《梁皇宝忏》之后，出现了许多采用大乘经典中礼赞和忏悔的内容而成的礼赞文和忏悔文，有陈宣帝《胜天王般若忏文》、陈文帝《妙法莲华经忏文》、《金光明忏文》、《大通方广忏文》、《虚空藏菩萨忏文》、《方等陀罗尼斋忏文》、《药师斋忏文》、《婆罗斋忏文》等（见《广弘明集·悔罪篇》）。其中智𫖮依《法华经》的《普贤菩萨劝发品》和《普贤观经》而成《法华三昧忏仪》，是忏法当中独具特色的一种，开创了天台宗修习止观的忏法。其内容分为严净道场、净身、三业供养、奉请三宝、赞叹三宝、礼佛、忏悔、行道旋绕、诵《法华经》、坐禅止观实相等十法。《法华忏法》所依据的《普贤忏》，刘宋的僧苞、道同和北齐的灵偘都曾依以修行。而依《法华经》行忏法者，则有姚秦的竺昙遂，宋的法宗、普明，齐的弘明、僧侯，以及隋的僧映等。总之，智𫖮所创忏法，影响深远，与其同时代及后传的名僧，修行法华忏法者不胜枚举。

隋、唐之间，佛教宗派渐起，各派分别依其所宗经典撰成种种忏法。天台宗除上述《法华三昧忏仪》外，还有《方等三昧行法》（智𫖮说，灌顶记）、《请观世音忏法》、《金光明忏法》（智𫖮撰）等。三阶教有《礼佛忏悔文》（信行撰）。净土宗有《净土法事赞》（善导撰）、《五会念佛略法事仪赞》（法照撰）等。华严宗有唐宗密的《圆觉经道场修证仪》十八卷，称为广本；宋净源略为一卷，称为略本。密宗有不空译《佛说三十五佛名礼忏文》。另外，在唐开元间（713—741），智昇更集成《集诸经礼忏仪》二卷，这是各种忏法仪式最初的综合刊本。



宋代是忏法全盛的时代。天台巨匠四明知礼(960—1028)、慈云遵式(964—1032)、东湖志磐(? —1270)继承智𫖮遗法,都认为礼忏是修习止观的重要行法。知礼住延庆寺数十年,进学之外,专务忏仪,计修《法华忏法》三七日为期前后五遍,《光明忏法》七日为期二十遍,《弥陀忏法》七日为期五十遍,《请观世音忏法》七七日为期八遍,《大悲忏法》三七日为期十遍。他著有《金光明最胜忏仪》、《大悲忏仪》、《修忏要旨》各一卷(《佛祖统纪》卷八)。其中,《修忏要旨》是宋天禧五年(1021)依真宗命为国家修《法华忏法》之时,答使者俞源清之问而述(见《释门正统》卷二)。遵式居杭州慈云寺,亦广修忏法,称为慈云忏主。他撰有《金光明忏法》详加补充。又因智𫖮《方等三昧行法》一书,自唐季流出海外,其时行法半任臆裁,至宋咸平六年(1003),日僧寂照文赍至,遵式以此书"虽东国重来,若西乾新译,载披载沃,适奉醍醐",特作序重刊,流行于世(《方等三昧行法序》)。志磐除撰有《佛祖统纪》外,更于四明东湖撰《水陆道场仪轨》盛行于世。

明代洪武之初,太祖屡建法会于南京蒋山,超度元末死难人物。洪武五年(1372)的广荐法会,太祖亲临烧香,最后并命轨范师行瑜伽焰口施食之法(宋濂《蒋山广荐佛会记》)。其后忏法广泛流行,举行忏法遂成为僧侣的重要工作。僧侣以赴应俗世之请而作佛事的,称为应赴僧。这些僧人以行瑜伽三密行法,又称为瑜伽教僧,略称教僧。洪武十五年(1382)制定佛寺为禅、讲、教三宗制度,并于南京能仁寺开设应供道场,令京城内外大小应赴寺院僧人集中学习,作成一定佛事科仪。洪武十六年,由僧录司颁行。

到了明末,云栖袾宏广作忏法,重订《水陆道场仪轨》,修订《瑜伽集要施食坛仪》,又名《瑜伽集要施食仪轨》,并撰《施食补注》,在他的影响下,又有许多忏法出现。明代受登撰《准提三昧行法》及《药师三昧行法》各一卷;智旭撰《占察善恶业报经行法》、《赞礼地



藏菩萨忏愿仪》各一卷；禅修撰《依楞严究竟事忏》二卷；如惺撰《得遇龙华修证仪》四卷。清代又有夏道人集《准提梵修悉地忏悔玄文》一卷；继僧撰《舍利忏法》；弘赞集《供诸天科仪》；建基录《金刚经科仪宝卷》各一卷；智证录《水忏法随闻录》三卷；西宗集注《水忏法科注》三卷。

忏法到近世仍很有影响，通行的忏法有《梁皇宝忏》、《慈悲水忏》、《大悲忏》、《药师忏》、《净土忏》、《地藏忏》等。

忏法通行因缘兹略述如下：《梁皇宝忏》，后世於灭罪、消灾、济度亡灵时，常延僧虔修此忏，为我国流传最久之忏法。《慈悲水忏》，令众生依此忏法至诚忏罪，以消释宿世冤业。《大悲忏》，为现今一般流行最广之忏法。《药师忏》，凡消灾延寿之法事，多礼拜此忏。《净土忏》，随净土信仰之流行而广行于民间。《地藏忏》，凡报亲恩或祈父母冥福之法事，多礼拜此忏。

放 焰 口

放焰口是寺院中经常举行的一种佛事仪式，它的全称是“瑜伽焰口施食仪”，本是佛教密宗的一种行仪，后来广为佛教寺院所采用。瑜伽为梵文音译，那密部的总名，据清初宝华山德基大师所解释，其意是：“手结密印，口诵真言，意专观想，身与口协，口与意符，意与身会，三业相应，故曰瑜伽。”焰口是饿鬼道中鬼王的名字，因他口吐火焰，故意译为“焰口”；又可理解为脸上冒火；故亦译作“面燃”。

放焰口的行仪，其源出于唐不空译《救拔焰口饿鬼陀罗尼经》。经中说：世尊在迦毗罗城尼具律那僧伽蓝所，与诸比丘并诸菩萨无数众会，前后围绕而为说法，尔时阿难独居静处念所受法，即于其



夜三更已后，见一饿鬼，名曰焰口，……住阿难前白阿难说："却后三日汝命将尽，即便生于饿鬼之中。……""汝于明日若能布施百千那由他恒河沙数饿鬼，并百千婆罗门仙等，以摩伽陀国所用之斛，各施一斛饮食。"阿难听后大惊，疾至佛所，陈说此事，并乞示教。当时佛为阿难说无量威德自在光明殊胜妙力陀罗尼，谓诵之即能免饿鬼苦，福寿增长，并为之说此施食的方法。此后，施饿鬼食便成为修持密教的人每人必行的仪式。

施焰口的仪轨，最早依据的是唐不空所译《瑜伽集要救阿难陀罗尼焰口轨仪经》和《施诸饿鬼饮食及水法》。唐末，密教在中国汉地失传，此仪轨随之亦失传。宋代，佛教各家对于焰口施食曾企图恢复但未能得其道。元代，由于藏族喇嘛进入汉地，密教随之复兴，焰口施食亦得以复传。明代，由于诸家传承不一，各自以意增益，于是形成混乱，史有"七家焰口八家忏"之说。明代天机禅师对当时流行的《瑜伽集要焰口施食仪》加以删改，撰订成《修习瑜伽集要施食坛仪》，也称《天机焰口》。后来，此书在实践中屡经修订。其中，集成的修订本是清康熙三十二年(1693)宝华山德基大师所订《瑜伽焰口施食集要》，世称《华山焰口》。现代汉地佛教寺院放焰口所采用的仪轨，大多沿《华山焰口》，不过南北各地小有区别，音韵声调各有异同。

施放焰口，常与丧事中追荐亡魂结合在一起，称为"阴焰口"；也有为活人消灾、延寿施放焰口的，则称为"阳焰口"。此外，寺院在重大法会圆满日，有的也放焰口。过去放焰口可在寺院、俗家或公共场地举行，现在一般则在寺院的殿堂中举行。

放焰口通常在黄昏或夜间进行，一般需要四个小时以上才能完毕。作法事之前，须在殿堂内设立瑜伽坛，中间为主坛，两侧为陪坛。主坛上坐的法师称为座主，又称为金刚上师。作法时，金刚上师身披袈裟，头戴毗卢帽，案上放着法铃、戒尺和香炉等。背后

一般设绘有狮子的大型布屏。陪坛为竖放的两排条案,僧人们身披袈裟相对而坐,案上放着各自使用的引磬、木鱼、铙钹、手鼓等。作法事的僧众不得少于七人,一般为十三人至十五人。

殿堂外设立面燃大士坛,灵坛上陈放香烛供品。面燃大士坛还供鬼王面燃,其貌凶狠丑恶,嘴里喷出三道火焰。有的是纸扎的,有的是彩绘的,有的仅供牌位,现在寺院中多不采用纸扎的面燃大士像。灵坛上供被超荐的灵位牌,上书"佛力超荐某某往生莲位"。灵位牌多少不拘,因为一台焰口可同时为多人施放。瑜伽坛、面燃大士坛、灵坛是"阴焰口"必备的三坛,"阳焰口"不设灵坛。

放焰口开始,先由金刚上师领僧人唱《杨枝净水赞》净坛,然后开坛。座主在瑜伽坛前诵《香赞》、上香。斋主(又称功德主、施主,即为追荐亡魂施功德者)上香,依僧俗次序礼拜。座主、众僧、斋主往灵坛上香礼拜,僧人诵《心经》、《往生咒》、《变食真言》,唱《莲池赞》,念"阿弥陀佛"。再去面燃大士坛上香礼拜,诵《大悲咒》、《变食真言》,唱《观音赞》。

众僧登坛,摊开经卷,座主戒尺一击,开卷诵唱。一般是座主唱首句,如唱"会启瑜伽最胜缘",众僧则和唱下句,如"皇觉垂范利人天"。并常唱菩萨名,还有六字真言。诵真言时,座主手结印契,心存结想。这些手印在《瑜伽焰口》中均有图示,计有遣魔印、伏魔印、火轮印、真空咒印、变空咒印、运心供养印、奉食印、观音禅定印、破地狱印等。

为荐亡者,座主振铃拈香,奉请幽冥教主本尊地藏王菩萨等,引斋主亲属之亡魂及各种孤魂,赴此道场之会:

"一心召请,累朝帝主,历代侯王,九重殿阙高居,万里山河独据。西来战舰,千年王气俄收;北去銮舆,五国冤声未断。呜呼!杜鹃叫落桃花月,血染枝头恨正长!如是前王后伯之流,一类遐灵等众。"



“一心召请,筑坛拜将,建节封侯,力移金鼎千钧,身作长城万里。霜寒豹帐,徒勤汗马之劳;风息狼烟,空负攀龙之望。呜呼!将军战马今何在?野草闲花遍地愁!如是英雄将帅之流,一类孤魂等众。”

“一心召请,五陵才俊,百郡贤良,三年清节为官,一片丹心报主。南州北县,久离桑梓之乡;海角天涯,远丧蓬莱之岛。呜呼!官貺萧萧随逝水,离魂杳杳隔阳关!如是文臣宰辅之流,一类孤魂等众。”惟愿!

“一心召请,黉门才子,白屋书生,探花足步文林,射策身游棘院。萤灯飞散,三年徒用工夫;铁砚磨穿,十载慢施辛苦。呜呼!七尺红罗书姓字,一抔黄土盖文章!如是文人举子之流,一类孤魂等众。”惟愿!

“一心召请,出尘上士,飞锡高僧,精修五戒净人,梵行比丘尼众。黄花翠竹,空谈秘密真诠;白牯黧奴,徒演苦空妙偈。呜呼!经窗冷浸三更月,禅室虚明半夜灯!如是缁衣释子之流,一类孤魂等众。”惟愿!

“一心召请,黄冠野客,羽服仙流,桃源洞里修真,阆苑洲前养性。三花九炼,天曹未许标名;四大无常,地府难容转限。呜呼!琳观霜寒凡灶冷,醮坛风惨杏花稀!如是玄门道士之流,一类遐灵等众。”

“一心召请,江湖羁旅,南北经商,图财万里游行,积货千金贸易。风波不测,身膏鱼腹之中;途路难防,命丧羊肠之险。呜呼!滞魄北随去黯黯,客魂东逐水悠悠!如是他乡客旅之流,一类孤魂等众。”

“一心召请,戎衣战士,临阵健儿,红旗影里争雄,白刃丛中敌命。鼓金初振,霎时腹破肠穿;胜败才分,遍地肢伤首碎。呜呼!漠漠黄沙闻鬼哭,茫茫白骨少人收!如是阵亡兵卒之流,一类孤魂

等众。”

“一心召请,怀耽十月,坐草三朝,初欣鸾凤和鸣,次望熊罴叶梦。奉恭欲唱,吉凶只在片时;璋瓦未分,母子皆归长夜。呜呼!花正开时遭急雨,月当明处覆乌云!如是血湖产难之流,一类孤魂等众。”

“一心召请,戎夷蛮狄,音哑盲聋,勤劳失命佣奴,妒忌伤身婢妾。轻欺三宝,罪僭积若河沙;忤逆双亲,凶恶浮于宇宙。呜呼!长夜漫漫何日晓,幽关隐隐不知春!如是冥顽悖逆之流,一类孤魂等众。”

“一心召请,宫帏美女,闺阁佳人,胭脂画面争妍,龙麝薰衣竞俏。云收雨歇,魂消金谷之园;月缺花残,肠断马嵬之驿。呜呼!昔日风流都不见,绿杨芳草髑髅寒!如是裙衩妇女之流,一类孤魂等众。”

“一心召请,饥寒丐者,刑戮囚人,遇水火以伤身,逢虎狼而失命。悬梁服毒,千年怨气沉沉;雷击崖崩,一点惊魂漾漾。呜呼!暮雨青烟寒鹊噪,秋风黄叶乱鸦飞!如是伤亡横死之流,一类孤魂等众。”

以上十二则召请文,可说是短小精悍,文辞优美的悼词和祭文。这十二类孤魂,概括了世间所有的亡者之魂。金刚上师把它们召请来后,撒以甘露,施以饮食,斋主的亲属亡魂便得到了超度。然后,把面燃大士的纸俑或牌位灵坛上的牌位等在念诵中焚烧,抛撒作供品的糖果,众人争抢,以表功德圆满。最后,僧众起身,同唱《回向偈》,斋主顶礼,仪式结束。



盂兰盆会

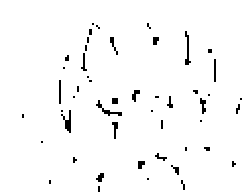
盂兰盆会，是依据西晋竺法护译的《佛说盂兰盆经》，于每年七月十五日举行的超度历代祖先的一种佛教仪式。

据《佛说盂兰盆经》记载佛陀的弟子目犍连刚得到六通时（三乘之圣者得神妙不测无碍自在之六种智慧，称六神通，简称六通），即用天眼观察亡母堕入在饿鬼道中受苦，瘦得皮骨连在一起，目犍连非常伤心。他马上用钵盛饭，借神通的力量，送给他母亲吃。他母亲接到钵饭，忙用左手遮钵，右手抓起饭来，谁知饭还没有送到嘴里，就在手中化成火炭，不能入口。目犍连看到他的母亲受这样的痛苦，而自己虽得神通，亦不能救她，因而大哭起来，赶快跑去告诉佛陀，请求佛替他救拔他的母亲。佛说：七月十五日是众僧结夏安居修行圆满的日子，你应该在那天，敬设盛大的盂兰盆会，以百味饭食供养十方众僧，从而仗十方众僧的神威道力救拔你的母亲。目犍连依言而行，他的母亲果然脱离了饿鬼道。当目犍连问佛将来佛弟子是否也可以通过盂兰盆供救拔各人的母亲时，佛说从今往后，凡佛弟子行慈孝者，都可于七月十五日僧自恣时，备办百味饮食，广设盂兰盆供，供养众僧，为现生父母增福延寿，为过去父母离苦得乐，这是报父母养育之恩的好办法。此经由于与倡导孝道的中国伦理传统相符，故译出后影响较大，历代注解不断。现存有唐慧净《盂兰盆经赞述》一卷，唐宗密《盂兰盆经疏》二卷，宋元照《盂兰盆经疏新记》二卷，宋普观《盂兰盆经疏会古通今记》二卷，宋遇荣《盂兰盆经疏孝衡钞》二卷，宋日新《盂兰盆经疏钞余义》一卷，明智旭《盂兰盆经新疏》一卷，清灵耀《盂兰盆经疏折中疏》一卷，清元奇《盂兰盆经略疏》一卷。“盂兰”是梵语音译，意为倒悬，“盆”是

汉语，是盛供品的器皿。言此器皿可以解先亡倒悬之苦，因此，盂兰盆会实际是个“孝亲节”。

依据《盂兰盆经》而举行仪式，始于梁武帝。据《佛祖统纪》卷三十七载：大同四年(538)帝幸同泰寺，设盂兰盆斋；另据义楚《释氏六帖》四十五载：“宏明云：梁武每于七月十五日普寺送盆供养，以车日送，继目连等。”自此以后，成为风俗，历代帝王以及民间无不举行盂兰盆会，以报祖德。唐代盂兰盆会很受重视，仪式极为盛大庄严。首先，朝廷十分重视盂兰盆会，《佛祖统纪》卷五十一云：“(唐)代宗诏建盂兰盆会，设七届神座，迎行衢道”，“德宗幸安国寺，设盂兰盆供”；《释氏通鉴》卷九亦有类似记载，并云岁以为常；宋赞宁《大宋僧史略》卷中“内道场”条中亦记载此事云：“造盂兰盆供，饰以金翠。”其次，民间对盂兰盆会亦极为推崇，日本圆仁《入唐求法巡礼行记》卷四会昌四年(844)条记云：“(长安)城中诸寺七月十五日供养，作花蜡、花饼、假花果树等各竞奇妙。常例皆于佛殿前铺设供养。倾城巡寺随喜，甚是盛会。今年诸寺铺设供养用于常年。”另外，不仅在家士庶竞修供养，出家僧侣也各出已财，造盆供佛及僧，如宗密《盂兰盆经疏序》云：“年年僧自恣日，四事供养三尊，宗密依之崇修，已历多载。”

到了宋代，这种风俗相沿不改，但是盂兰盆会的富丽庄严和供佛及僧的意义减少，代之以祭鬼者亡的行事。在北宋时如宋孟元老《东京梦华录》卷八“中元节”条所说：“印卖《尊胜》、《目连经》。又以竹竿斫成三脚，高三、五尺，上织灯窝之状，谓之盂兰盆。挂搭衣服、冥钱在上，焚之。构肆乐人自过七夕，便搬目连经救母杂剧，直至十五日止。观者倍增。”及至南宋，如宋吴自牧《梦粱录》卷四云：“七月十五日……僧寺于此日建盂兰盆会，率施主钱米，与之荐亡。”宋以后，盂兰盆会便成为寺院中每年的重要行事之一。元德辉重编《百丈清规·节腊章·月分须知》卷七中云：“七月初旬，堂司



预出盂兰盆会诸寮看诵经单,预率众财办斛食供养。十三日散楞严会。十五日解制。当晚设盂兰盆会,讽经施食。"元明本《幻住庵清规》云:"七月十五日解制人事。此夜分启建盂兰盆胜会以济幽爽,以报劬劳。此会亦须预出经单,请大众随意披阅。此会有开甘露门一坛,请依而行之。"这就说明盂兰盆会的主要内容在于讽经施食了。这种仪式一直流行到明代,明袾宏《正讹集》中曾加以辩正云:"世人以七月十五日施鬼食为盂兰盆大斋之会,此讹也。兰盆缘起目连,谓七月十五日,众僧解夏自恣,九旬参学多得道者,此日修供,其福百倍,非施鬼神食也。施食自缘起阿难,不限七月十五。所用之器是摩竭国斛,亦非兰盆。盖一则上奉贤圣,一则下济饿鬼,恶可得混?"清仪润曾欲两全其道,谓日献兰盆,恭敬三宝;夜施斛食,普渡鬼神。仪润《百丈清规证义记》卷八中详载《兰盆仪轨摘要》,全卷见《兰盆会纂》中,又附有《兰盆会约》二十一条。各寺院基本遵此而行。

盂兰盆会的仪式是在阴历七月十五日全天举行。在此数天前,即建立坛:佛坛、普施坛和孤魂坛。佛坛上设有佛像及"导师"使用的如意尺(戒尺)等,普施坛上放有许多供品,孤魂坛上设有若干莲位牌。十五日清晨,在以唢呐为主的僧人乐团以奏声中,六人一队的行法僧人出现。带头的是持手铃的"导师",即仪式主持人;后面的五位分别手执大鼓、木鱼、铛子、铪子、小手鼓等。他们先净坛后开坛。其步骤是首先"演静",即对佛坛诵《大悲咒》、《十小咒》、《心经》等,再念用红纸写好的文疏,求佛菩萨下来指导。净坛后行"引魂"仪式,读黄纸写好的疏文,引鬼魂入坛。读疏文后,诵《心经》、《往生咒》、"三真言"。最后,由主办盂兰盆会的功德者在"会榜"上用朱笔一点,开坛完毕。开坛后拜忏,多依《慈悲水忏》中所载仪礼施行。拜忏时间很长,一直延续到下午,共分三次进行,其间穿插着中午前的上供与斋僧。晚上"普施"开始,常延续到深



夜，活动以放一台“焰口”为主，最后烧法船、烧灵房、放河灯。法船原是一个佛经中常用的譬喻词，比喻佛法能使众生渡过生死轮回之苦海以达涅槃之彼岸。盂兰盆上，用纸扎成中国式楼船，连桨带舵一应俱全。灵房也是纸糊的一整套房子模型，连带车、马、丫头、仆人；新式的还有自行车、收音机、彩电、冰箱、汽车等。总之是亡人需要什么和喜欢什么就糊什么。此外常加一个纸人骑纸马，与真人真马大小相等，这位纸人是亡灵的先遣，提前到天帝那里报告亡灵将到，请求赦免一切罪行。为让马跑得快点，每每在纸马丛中塞上真正的草料。河灯又名荷花灯，一般做成荷花瓣形，灯笼里点上蜡烛。放河灯目的是普渡水中的落水鬼与孤魂，无数盏河灯放入缓缓流动的河水中，星星点点，闪闪烁烁，生动有趣，给盂兰盆会留下无尽之思。

浴　　佛

浴佛又称灌佛，在古印度原始佛教中即为一种重要仪式，溯其来源，大而言之，其源乃在古印度的社会风俗之中，小而言之，其源则在释迦降生的历史传说之中。从大的方面看，浴佛似乎是从古印度的一种宗教要求传衍而来的，据载，当时流行的婆罗门教即行一种浴像的仪式，人们认为这样做可以使人精神清洁，浴佛的起源可能与此有关。从小的方面看，浴佛是由一个重要的佛教故事演化而来的。据《过去现在因果经》卷一所记载，摩耶夫人怀胎临近产期之时，路经蓝毗尼园，行至无忧树下（亦称婆罗树或波罗叉树），诞生了悉达多太子，此时，难陀和优波难陀龙王（另一说称有九龙）吐清净水，灌太子身。这一历史传说在古印度时即已流行，近代在印度鹿野苑和阿摩罗伐底出土的佛传雕刻，都有反映这种



情景的构图。这一传说可能直接导致了浴佛仪式在我国的流行。因为,我国后世浴佛往往是在佛陀诞生之日举行。

浴佛在古印度即相当流行,唐义净《南海寄归内法传·灌沐尊仪章》卷四记载道:"大师虽灭,形像尚存,翘心如在,理应尊敬。……西国诸寺,灌沐尊仪,每于禺中之时,授事便鸣楗椎,寺庭张施宝盖,殿侧罗列香瓶。取金、银、铜、石之像,置以铜、金、木、石槃。内令诸妓女奏其音乐,涂以磨香,灌以香水,以净白氎而揩拭之,然后安置殿中,布诸花彩。此乃寺众之仪。……大者半月、月尽合众共为;小者随己所能每须洗沐。斯则所费虽少,而福利尤多。"随着佛教的传入,浴佛仪式亦很早就开始在我国流行。据《吴书·刘繇传》卷四附记笮融事迹说:"笮融初聚众数百,往依徐州牧陶谦。谦使督广陵、彭城漕运。……乃大起浮屠祠。……每浴佛,多设酒饭,布席于路,经数十里,人民来观及就食且万人,费以巨亿计。"这样大规模的佛教仪式场面大概就是我国"浴佛会"早期的盛况。

在佛教的流播过程中,浴佛逐渐流行于朝廷和仕宦之间,到了两晋南北朝时代,趋于普及。据《高僧传·佛图澄传》卷十载:"石勒诸稚子,多在佛寺中养之。每至四月八日,勒躬自诣寺灌佛,为儿发愿。"《佛祖统纪》卷三十六宋孝武帝大明六年(462)条亦称:"四月八日,帝于内殿灌佛斋僧。"另据《宋书·刘敬宣传》卷四十七载:"四月八日,敬宣见众人灌佛,乃下头上金镜以为母灌,因悲泣不自胜。"上述记载表明,这段时期浴佛仪式在我国境内各民族当中均已相当流行了。

我国浴佛的日期,古来即有多种的说法。在古印度,浴佛并不专在佛诞生日举行,例如唐义净所译《浴佛功德经》即只称日日澡沐尊仪,可获得大利益,并无固定日期。浴佛传入中国,情况则有所变化,逐渐固定在佛诞日浴佛,赞宁于《僧史略》上"浴佛"条曾解释道:"然彼日日灌洗,则非生日之意。疑五竺多热,僧既频浴,佛



亦勤灌耳。东夏尚腊八,或二月、四月八日,乃是为佛生日也。”但关于佛诞日,不仅在中国,即使在古印度亦因传承不同而有不同规定。因此,浴佛时间亦有多种规定。仅从我国历史的记载来看,情况就相当复杂多变。后汉时笮融的浴佛日期未见明记;北朝多于四月八日浴佛。(在敦煌石室遗书中发现的诸多写卷,均明确四月八日为佛诞日)而自梁经唐至于辽初,又大抵在二月八日;宋代北方改用腊八,南方则用四月八日。据梁代《荆楚岁时记》记载,二月八日为佛诞日;《续高僧·释玄琬传》卷二十二说:“琬以二月八日大圣诞沐之辰,追惟旧绪,敬崇浴具。每年此日,开讲设斋,大会道俗。”另《辽史·礼志》卷五十三记载,辽时以二月八日为佛诞日。至宋代,佛诞日多定为腊月八日。宋赞宁《僧史略》卷上“佛诞生年代”条称:“今东京(宋都开封)以腊月八日浴佛,言佛生日。”但也有称腊月八日为佛成道日而浴佛的,如宋《丹霞淳禅师录·腊八上堂》说:“屈指欣逢腊月八,释迦成道是斯辰,二千年后追先事,重把香汤浴佛身。”而宋代在江南一般又多以四月八日为佛诞浴佛之日。据《岁时杂记》称:“诸经说佛生日不同,其指言四月八日生者为多,……故用四月八日灌佛也。今但南方皆用此日,兆人专用腊月八日,近岁因圆照禅师(1020—1099)来慧林(禅院),始用此日行《摩诃刹头经》法;自是稍稍遵(之)。……其后宋都开封诸寺,多采用四月八日浴佛。”另《东京梦华录》卷八亦说:“四月八日佛生日,十大禅院各有浴佛斋会,煎香药糖水相遗,名曰‘浴佛水’。”及至元代,著名的《幻住庵清规》和《敕修百丈清规》均定四月八日为释迦诞辰,这样中国佛教才算有了统一的浴佛日期。

关于印度浴佛的方法,宝思惟译的《浴像功德经》记载得最为详细清楚,该经称:“若欲浴像,应以牛头栴檀、紫檀、多摩罗香、甘松、芎䓖、白檀、郁金、龙脑、沉香、麝香、丁香,以如是种种妙香,随所得者,以为汤水,置净器中。先作方坛,敷妙床座,于上置佛。以



诸香水次第浴之。用诸香水讫,复以净水淋洗。其浴像者,各取少许洗像水,置自头上,初于像上下水之时,应诵以偈:'我今灌沐诸如来,净智功德庄严聚;五浊众生令离垢,愿证如来净法身。'"

我国寺院浴佛去唐以前的仪制已难查考,唐代流行的仪制,由于会昌法难也已失传。现存唐《浴像仪轨》(见《续藏》第二编第九套第四册)是唐慧琳为了改革我国传统四册浴佛仪制,根据古印"僧园每日浴像",结合偈、赞、密咒等所写出的构想,因与我国流行的仪制意义不同,没有获得推广。元代《敕修百丈清规·报本章》卷二的"佛降诞"条中,对浴佛仪制有了明确的规定并广为奉行,该条称:"至日(四月八日),库司严设花亭,中置佛降生像,于香汤盆内,安二小杓。佛前敷陈供养毕,住持上堂祝香云:'佛诞令辰,某寺住持……虔爇宝香,供养本师释迦如来大和尚,上酬慈荫。所冀法界众生,念念诸佛出现于世。'次说法竟,……领众同到殿上,向佛排立足。住持上香三拜…住持跪炉。维那白佛云:'一月在天,影涵众水;一佛出世,各坐一华。白毫舒而三界明,甘露洒而四生润。'宣疏毕,唱浴佛偈。"(偈见如上《浴像功德经》)一面反复唱偈,一面让僧众浴佛,最后并以浴佛的功德回向于无上的佛果菩提。明清两代的浴佛大抵遵行《敕修百丈清规》中的仪制,但亦有所删改,比如按照《敕修百丈清规》的规则,寺院在浴佛的当天,有煎"香汤"和造"黑饭"供众的习惯,而到明清时则渐不通行。然而,虽说《敕修百丈清规》有很大影响,但有些寺院的浴佛方法还是与它的规定有所不同,大致说来这些寺院浴佛更侧重于法会的仪规,具体分为四个步骤来进行。第一,恭迎佛像。佛诞之日,僧众搭衣持具上殿,按东西序位次分班而立。闻磬声向上顶礼三拜后,六人出班恭迎佛像。二引礼执引磬,二执事托香盘,主法僧居后,侍者随行,同声唱念"南无本师释迦牟尼佛"。佛像从经楼上迎到大殿中,主法僧上香、展具、顶礼三拜,大众一起唱赞:"稽首皈依大觉尊,无上能

仁,观见众生受苦辛。下兜率天宫,皇宫降迹,雪岭修因。鹊巢顶,三层垒,六年苦行。若人皈依大觉尊,不堕沉沦。"第二,安座沐浴。大殿钟鼓齐鸣,主法僧将佛像安座金盆中,然后上香、展具、向佛顶礼三拜或九拜。大众同念《沐浴真言》,三称"南无香云盖菩萨",然后唱赞:"菩萨下云中,降生净饭王宫。摩耶右胁娩金童,天乐奏长空。目顾四方周七步,指天指地尊雄。九龙吐水沐慈容,万法得正中。"第三,祝圣绕佛。主法僧闻磬声顶礼三拜,恭说颂词。大众同唱《佛宝赞》,接唱《赞佛偈》:"佛宝赞无穷,功成无量劫中。巍巍丈六紫金容,觉道雪山峰。眉际玉毫光灿烂,照开六道昏蒙。龙华三会愿相逢,演说法真宗。"再唱:"天上天下无如佛,十方世界亦无比。世间所有我尽见,一切无有如佛者。"唱毕开始绕佛,边绕佛,边称念:"南无娑婆世界三界导师、四生慈父、人天教主、三类化身本师释迦牟尼佛!""南无本师释迦牟尼佛。"第四,回向皈依。绕佛后归本位,先念《回向文》:"愿消三障诸烦恼,愿得智慧真明了;普愿罪障悉消除,世世常行菩萨道。"然后唱《三皈依》:"自皈依佛,当愿众生,体解大道,发无上心。自皈依法,当愿众生,深入经藏,智慧如海。自皈依僧,当愿众生,统理大众,一切无碍。"浴佛法会功德圆满,引磬声起,大众齐唱:"浴佛功德殊胜行,无边胜福皆回向……。"

现在,于佛诞日举行浴佛法会已成为我国佛教的一个重要庆祝仪式,并深入于民俗当中。

放　生

中国汉地的放生习俗并不始于佛教。《列子·说符篇》载:"正旦放生,示有恩也。"可见逢节日放生,古已有之。而且《说符篇》中



称:“客曰:‘民知君之欲放之,竞而捕之,死者众矣。君如欲生之,不若禁民勿捕,捕而放之,恩过不相补矣。’简子曰:‘善!’”可见,其时已出现专门捕鱼鸟以供放生的人。佛教传入中国之后,亦大力提倡放生,并与中国原有之放生习俗相融合,演变出独特的法会——放生会。所谓放生,即赎取被捕之鱼、鸟等诸禽兽,再放于池沼、山野之中;佛教称行此仪式之法会为放生法会(简称放生会)。

佛教提倡放生,源于《梵网经》所列四十八种轻戒中第二十“不行放救戒”;“若佛子以慈心故,行放生业”,“故常行放生,生生受生常住之法”。即佛子应以慈心行放生之业,因一切男子是我父,一切女子是我母,我生生世世皆由彼受生,故六道众生悉是我父母;若见世人杀畜生时,应方便救护,解其苦难。关于放生救护之法,诸经多有记载,如《金光明经·流水长者子品》称,流水长者子救起濒死之鱼,与之水、食,为其解说大乘经典,诸鱼闻经后,皆生忉利天。又《杂宝藏经》卷五说,一沙弥因救起漂流水中之诸蚁子,而得长命之果报,这种放生能增寿延年的观点至今仍有很大影响。

我国佛教的放生,是与戒杀念佛之行仪紧密相连的。戒杀是五戒、十戒等之第一戒,向来为佛教徒所严守。南朝齐、梁之际,佛教徒即依据《楞伽阿跋多罗宝经》卷四中“不应食肉”之语而行断肉。梁武帝就曾下诏禁止杀生,又废止宗庙供献牺牲之制。我国大规模放生始于天台智者大师。智者居天台山时,为令临海居民莫以捕鱼杀生为业,曾自舍身衣,并劝募众人购置放生池,复传授池中族类“三皈戒”,为彼等说《金光明经》、《法华经》等,以结法缘,从而开天台放生会之滥觞。其后,唐肃宗于乾元二年(759)下诏,在山南道、剑南道、荆南道、浙江道等地设置放生池八十一所。宋真宗天禧元年(1017),敕令天下重修放生池。天禧三年,天台宗遵式奏请以杭州西湖为放生池,自制“放生慈济法门”,于每年四月八

日佛诞日举行放生会，为天子祝圣。天圣三年(1025)，四明知礼亦奏请永久成立南湖放生池之佛生日放生会，并撰《放生文》以定其仪规。此后，放生习俗彻底佛教化了，并经久不衰。现在通行的《放生仪规》，是依据《金光明经·流水长者子品》的大意编撰的。

一般说来，按现行《放生仪规》，放生全过程可分为洒净颂偈、说三皈依、放生发愿三个程序：

(一) 洒净颂偈　放生仪式开始前，于放生处设香案，备净水杨枝，中供观世音菩萨像。放生仪式开始，众等即以慈眼视诸众生，念其沉沦，深生哀悯，复念三宝有大威力，能救拔之。法师手执水盂，默念想云：一心奉请十方慈父，广大灵感观世音菩萨，降临道场，加持此水，具大功勋。洒沾异类，念彼身心清净，堪闻妙法。法师边洒净水边颂《香赞》："杨枝净水，遍洒三千，性空八德利人天，福寿广增延。灭罪消愆，火焰化红莲。南无观世音菩萨摩诃萨，南无观世音菩萨摩诃萨，南无观世音菩萨摩诃萨。"然后三称"南无大悲观世音菩萨"。颂毕，法师与大众同诵《大悲咒》若干遍，并且于众生灵处边绕行边洒净水。接着，再诵《心经》一遍，《往生咒》三遍，三称"南无甘露王菩萨"。

(二) 说三皈依　法师拈香，启请尽虚空、遍法界十方常住佛法僧三宝。然后，法师代这些水陆飞行、为他网捕、将入死门的诸众生行忏悔，忏悔毕持咒。接下来，法师向众生传授皈依，法师开头说："诸佛子，汝等不闻三宝，不解皈依，所以轮回三有，今堕畜生。我今授汝等三皈依法，汝今谛听。"然后法师说一遍，大众答一遍，如是三遍。"三皈依法"的核心内容即是：皈依佛，皈依法，皈依僧。法师授"三皈依法"后，再说"十二因缘"，以令众生"了知生灭之法，悟不生灭之法"；再为众生称"四弘誓愿"，望其"依佛发愿，依愿修行"。发愿词为，先诵"众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成"三遍，再诵"自性众生誓愿度，自



性烦恼誓愿断，自性法门誓愿学，自性佛道誓愿成”。然后，法师又为众生称赞如来吉祥名号，令其“永离三途八难之苦，常为如来真净佛子”。

（三）放生发愿　法师在放生前对众生叮咛道：“唯愿汝等，既放以后，永不遭遇恶魔吞噬、网捕相加，获尽天年。命终之后，承三宝力，随缘往生，持戒修行。”又说：“更愿放生，菩提行愿。念念增明，救护众生。……愿捕生人等回心向善，同得解脱，共证真常。”最后，法师拈香念佛，将众生灵轻轻放去。大众即同念回向偈：“愿以此功德，庄严佛净土，上报四重恩，下济三途苦，若有见闻者，悉发菩提心，尽此一报身，同生极乐国。”

由于放生既源于我国古代民俗，又有佛教经典的依据，因此放生在我国民间和佛教界均有相当深远的影响，留下了许多脍炙人口的有关放生的诗文。宋代陆游诗云：“血肉淋漓味足珍，一般痛苦怨难伸。设身处地扪心想，谁肯将刀割自身？”元代赵孟頫诗：“同生今世亦有缘，同尽沧桑一梦间。往事不堪回首论，放生池畔忆前愆。”这些诗文寓意深刻，发人深省。一般说来，放生是寄托着深厚的佛教意蕴，因而是十分庄严的，但在其传播过程中亦出现了一些与放生原旨不符的流弊。比如，放生中出现重虚文而不重实质的现象；又比如，一些人专门从事捕捉禽兽鸟鱼，以供放生之用。基于此，历来放生均提出一些注意事项，其要大抵为：第一，放生无定物，即无论陆走飞禽，即量力买放；第二，放生无定日，虽有的规定每月一次或佛诞日举行，但万不可限定时日，以免有人专门于此日前大量捕捉生灵；第三，放生无定处，即不要受仪规的束缚，遇有特殊情形，即可随处放生，只要称念佛号加以接引即可，不一定要举行完整的仪式。

安　居

安居，梵语 Vāysika，意译为雨期，又称夏安居、雨安居、坐夏、坐腊、结制等，是佛教修行制度之一。印度夏季雨期达三月之久，为防雨季外出，踩杀地面之虫类及草树之新芽，佛教规定，此三个月中，出家人禁止外出而聚居一处，并致力修行，此为安居。《四分律删补随机羯磨疏》卷四，解释安居之字意，形心摄静为安，要期在住为居。

安居之制最早行于古印度婆罗门教，后为佛教所吸纳。在《长阿含经》卷二、《佛本行集经》卷二十九等中，记载了释尊与弟子安居修行之事迹，《僧伽罗刹所集经》卷下等则列举了释尊于四十五年间安居之地名。关于释尊在成道后首次与弟子举行安居之地，诸经典所说不一，一般多以鹿野苑为第一次安居之所在。安居之制在印度佛教中历史悠久。据《十诵律》卷二十四所说，比丘、比丘尼、式叉摩尼、沙弥、沙弥尼等出家五众应行安居，优婆塞、优婆夷在家二众则可不行安居。又出家五众中，比丘与沙弥一起安居修行，比丘尼与沙弥尼、式叉摩尼一起安居修行。在《巴利律藏大品入雨安居犍度》等中，规定比丘等若不行安居，则堕恶作之罪。

关于安居之场所，《四分律》卷三十七"安居犍度"举出树下、小屋、山窟、树空、船上、聚落等处，或依牧牛者、斫材人等安居。《五分律》卷十九安居法则禁止于无救护处、冢间、空树、皮覆屋、露地处安居。另外于安居前，须先修治房舍，并将房舍、资具等物公平分配予大众。至于分配日期，据《摩诃僧祇律》卷二十七"床褥法"条所举，若安居之处所较近时，可于四月十五日分配；若安居之处所较远，或安居之人数过多，而须移至别处安居之时，则可提前于



四月十三日分配。又入安居时,须对所依之人(有德之比丘)表白结制安居之旨意,方可入安居,此谓对首安居;若无所依之人时,则于心中自我表白结制安居之旨意,以入安居,此谓心念安居。

一般说,安居期间是禁止外出游行的,违反此规定者得恶作之罪。然而亦有例外,据《四分律》卷三十七所说,若能即日归回者可准许外出;若有特殊事宜,获得僧伽之认可,以七日、十五日等为期限者,亦可准许外出,此种方法称作七日法、受日法。除此以外,若有违规外出者,即得恶作之罪,称为破安居、破夏,将失去接受安居施物分配之资格。然若因避离猛兽、毒蛇、火难、水难、王难、贼难、食料难、女人、亲族等障难,或为调解破僧等事而离开安居这场所,则不获罪。

关于安居之时期,一般多以一夏九旬(即三个月)为期。《四分律删繁补阙行事钞》卷上之四,以四月十六日为安居之始日,七月十五日为安居之终日,翌日为自恣日;《摩诃僧祇律》卷二十七则以七月十五日为自恣日;而《大唐西域记》卷二、卷八所举之安居期则为五月十六日至八月十六日。安居依其所行时间的不同而划分为不同的种类,关于安居之种类大致有二说:一说认为安居有前安居,后安居二种,前安居始于五月十六日,后安居始于六月十六日;另一说认为安居有前安居、中安居、后安居三种,前安居始于四月十六日,中安居始于四月十七日至五月十五日,后安居始于五月十六日。一般安居多于夏季举行,然亦有于冬季举行安居者,此之谓冬安居。我国汉地,西域地方及日本皆有冬安居之制。据《大唐西域记》卷一"羯霜那国"载,十二月十六日为冬安居之首日,翌年之三月十五日为终日。此种情形的出现大概是由于地域差异而导致。

安居之首日,称为结夏;圆满结束之日,称为解夏、过夏、夏竟、夏满、夏解、安居竟。结夏与解夏期间,称为半夏。据《四分律》卷

四十三"迦绵那衣犍度"载,安居结束时应作自恣、解界、结界、受功德衣等四事。于安居圆满后,大众反省安居中之行为,若有罪时则自宣己罪,相互忏悔,称为自恣;自恣之日称为自恣日或佛欢喜日。又安居结束时,应解除安居期间禁止外出于结界范围之规定,此为解界。又安居圆满后,比丘、比丘尼等增加法腊一岁。法腊又称夏腊,为出家人长幼次序之标准。

我国行安居之制始于姚秦时代,其时由于《十诵律》、《广律》等之传译,皆详细解说安居之作法,我国僧人乃依之而行结夏。《出三藏记集》卷三、《广弘明集》卷四等,则载有我国僧人结安居之事迹。我国之安居制度虽承袭印度,然因风土民情的差异,因此与在印度的具体作法相比,亦有部分变通之处。如《大宋僧史略》卷下"赐夏腊"条载,中唐至五代时,有不依安居之行仪而赐增夏腊之事。此外,安居在我国亦有随意随处而行之说,即认为修行随处可行,并不限于安居期间,所以于年中行事中,不必将三个月之安居修行视为必行之仪。如《百丈清规》"月分须知章"中,记载各月之行事,然却无安居之事项。另外,据《释氏要览》卷下"解夏草"条载,印度比丘于自恣日时,须以茅草(即吉祥草)为僧伽之座,自亦坐于茅草上而行自恣。此种习俗传至我国则有所改变,如宋代江南地区之僧,于解夏日时以茅草赠予檀越。

汉地佛教依据中国气候特点,普行"两解两结"的安居制度。即夏安居从四月十五日至七月十五日,四月十五日叫做结夏,七月十五日叫做解夏;冬安居从十月十五日至次年正月十五日,十月十五日叫做结冬,正月十五日叫做解冬。夏安居的主要内容是学习佛教的礼仪。四月初十,新戒们已受完"三坛大戒",功德圆满,有的回到本庙,有的则自愿留在寺院,准备进入禅堂继续学习;本寺院的常住僧人,也可以进一步深造。学习的内容有以下几个方面:一是聆听方丈、"四大班首"等的开导,聆听本堂法师或外地高僧讲



经,加强学佛信念和佛学水平。二是学习戒律和日常礼仪,懂得佛门规矩,便于弘法利生。三是学习参禅打坐,讽经持咒,敲打唱诵及念普佛、放焰口等各种佛事,作一名如法的僧人。夏安居期间,每天五堂功课,上殿、过堂、念佛、拜忏等,十分忙碌。到了七月十五解夏日,寺院的僧尼在各自安居处集合一堂,当着大众,自由检查自己所犯过失,也可以揭示别人的过失,互相批评、共同忏悔,以求得个人和僧团的清净,此谓自恣。冬安居的主要内容是参禅打坐,这是修习禅定功夫,求得开悟证道之重要门径。此时,各大寺院,特别是全国著名的禅林,有许多各地的云水僧前来专修禅法。加上原有的僧人,寺院格外忙碌,但从表面上既看不见又听不见,因为僧众均集中于禅堂内静修。冬安居时,禅宗和净土宗则有"打七"的修行仪式。

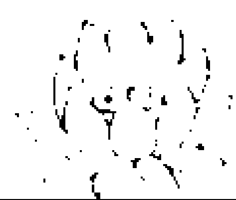
日本佛教亦有安居之制,约与灌佛会、盂兰盆会等同时由我国传入。日本佛教在安居期间亦有若干特定的习俗和称谓。例如:在安居时举行讲经,称为夏经;平安时代安居期间除讲经外,尚行写经,称为夏书;又于夏解日将夏书收纳于寺社中,称为夏书纳或夏解纳;安居期间隐居于寺社中,称为夏笼;隐居之堂,称为夏堂;结夏安居之僧,称为夏僧;安居期间,避离不净之食物,称为夏断。另外,日本之安居,系采取夏、冬二期并行之制,在形式上虽然历代不断有所变化,但安居之制至今仍隆重举行。其中,尤以禅宗特重安居之行事,即以每年四月十五日至七月十五日为夏安居之时,以十月十五日至翌年正月十五日为冬安居之时。

佛 诞 日

相传二千多年前,在喜玛拉雅山脚下,今尼泊尔南部与印度毗

邻的提罗拉科特附近,有一个名叫拘萨罗属国的迦毗罗卫国。这个国家是释迦族居住的地方,他们是古印度时期著名王族懿师摩王(汉语"甘蔗王")的后裔。当时的国王名首图驮那(汉译"净饭王"),妻子摩诃摩耶是与迦毗罗卫城隔河相对的天臂城善觉王的长女。按当时风俗,妇女怀孕后必须回娘家生育,摩耶夫人临产前回娘家,途中在蓝毗尼园无忧树下生下了太子悉达多(汉译"成就者")。因为释迦族姓乔答摩,所以太子全称为乔答摩·悉达多。传说,太子诞生下地,就不须别人扶接向东西南北各行七步,他一手指天,一手指地,口中说:"天上天下,唯我独尊。"这位太子就是佛教始祖释迦牟尼佛。佛教将佛祖在无忧树下降生之日称为佛诞日。

关于佛诞日的具体日期,虽然在印度南、北传的《佛传》里都有明确记载,但说法不一。《大唐西域记》卷六、卷八曾述上座部和诸部所传的不同。另外,在诸多佛教经典中,关于佛诞日的说法亦多有出入。《长阿含经》卷四、《过去现在因果经》卷一、《佛本行集经》卷七、《萨婆多毗尼毗婆沙》卷二,定佛诞日为二月八日;《修行本起经》卷上,记载佛诞日为四月七日或四月八日;《太子瑞应本起经》卷上、《异出菩萨本起经》、《佛所行赞》卷一、《十二游经》、《灌洗佛形像经》,定佛诞日为四月八日。纵观我国历史记载,北朝多以四月八日为佛诞日;自南朝梁经唐至于辽初,大抵定为二月八日;宋代南方用四月八日,北方却改为十二月八日(腊八);元代以来,南北趋于统一,均以四月八日为佛诞日。而南传、藏传佛教则历来以公历五月的月圆日(相当于我国农历即月之十五日)为佛诞日,并且于1954年在缅甸仰光召开的"世界佛教徒联谊会"第三次大会上,定此日为"世界佛陀日"。因此为了既尊重我国的历史传统,又体现佛法的庄严性和一致性,我国各大寺院除了仍以农历四月八日为佛诞日外,自1990年起,增加每年公历五月月圆日为佛陀吉



祥日。

佛诞日是佛教的一个重大节日，与七月十五日自恣日一起历来被称为“佛欢喜日”。历史上，寺院内外于此日往往举办大型的庆祝仪式，比如浴佛、行像、放生等（详见浴佛、行像、放生诸条）。明清以来，寺院于佛诞日举行佛诞仪。晚近通行的佛诞仪则如下：

众集大殿，唱“宝鼎爇名香”香赞，主法拈香礼拜毕，大众合掌唱、诵《圣无量寿光明王咒》三遍。主法居中跪下，监院（或斋主）居后跪下，押磬，悦众白：金钟才叩，绕龙象一班齐；梵音演处，祝如来之圣寿。维那跪呼：哇地一声，尘刹国中现妙相，周行七步，（众接）人间天上独称尊。（维那呼）偏设六度慈航，（众接）拔济众生苦恼。（维那呼）仰叩洪慈俯垂明证某寺，（白）当代住持宏法沙门，（众接）监院比丘等（引磬二下，维那呼）于今某年四月初八日恭逢世尊降诞良辰，云集僧众，登临宝殿，讽演秘章，（众接）称扬嘉号。（维那呼）所集功勋，端为庆祝南无娑婆教主，（众接）释迦如来，（维那呼）释迦如来，（众接）释迦如来，（维那呼）本师释迦如来，（众接）金莲座下，（维那呼）伏愿扇慈风于末世，揭慧日于中天，百亿山河，（众接）全彰法王妙相，（维那呼）大千刹海，灌沐我佛金身，指出本有菩提，（众接）圆成众生种智，（维那呼）仰劳大众，称念金刚无量寿。（主法等皆起，悦众押磬举）护国仁王菩萨摩诃萨，接《楞严咒》从“萨怛他”起，念毕接《心经》，接“摩诃般若波罗密多”三称，唱《佛宝赞》，接《赞佛偈》，众齐称念本师释迦牟尼佛号绕行归位，拜愿，宣疏，三皈依毕。

明清以来，除在寺院举行佛诞仪另外还形成了一些与佛诞日有关的民风民俗。

食结缘豆是明朝开始的一种风俗。明朝刘侗、于奕正《帝京景物略》卷二云：“四月八日舍豆儿，曰‘结缘’。……先是，拈豆念佛，一豆号佛一声，有念豆至石者，至日（四月八日）熟豆，人编舍之，其



人亦一念佛啖一豆也。凡妇不见容于夫姑婉若者，婉妾摈于主及姥者，则自咎曰：'身前世不舍豆儿，不结得人缘也。'"可见明代民间已有食结缘豆之风俗。此俗至清代而大为流行，据《余墨偶谈》称："京都浴佛日，内城庙宇及满洲宅第，多煮杂色豆，微漉盐豉，以豆萝列于户外，往来人撮食之，名'结缘豆'。"另据查嗣瑮《查浦辑闻》记载："四月八日，都人煮豆，任人掬取之，谓之'结缘'。"可见清代食结缘豆之俗在民间流行之盛，甚至发展到了"任人掬取"的程度。食结缘豆之俗主要流行于都城北京。

举办善会，这是清代时兴的一种佛诞日新风俗。善会亦称斋会，即由僧家作主人，邀请善男信女在佛诞日这天到寺内来吃斋。这个风俗本与佛诞日无必然联系，实际上是寺院举办的一种旨在集资募捐的活动，不过是以四月八日佛诞日为借口罢了，但此俗风行甚盛。北京俗曲《阔大奶奶出善会》生动地反映了这一风俗，曲中说："这一天正是四月初八日，庵观寺院都办佛事，尼姑庙里摆席筵，请的是些大门子，指佛吃饭，赖佛穿衣，叫下了学号徽班儿一台戏，善会办的出奇。"这种善会有三个特点：其一，客人要在寺院里吃两顿饭，早饭与中饭，"早饭吃些，不过是点景而已，嗽口喝茶"，到了中午，再"重新入座，摆酒安席"。其二，要请客人看神戏，先"参拜佛像，瞻仰神祇"，然后，"归座安席"听"三出神戏"。戏是由戏子"呈上戏单"，由客人自点。其三，请吃饭，看戏的目的是要客人捐款出份子，称作"布施"。善食既以集资募捐为目的，寺院请客自然注重大户，不过一般群众亦在参加善会之列，一般群众"施财"往往称为"凑份子"，钱叫"会印钱"，这些凑份子的人被称作"善台"或"猴头"。在佛诞日举办善会，已难以体现纪念佛祖之初衷，而且因为它以集资募捐为目的，亦诱发出许多弊端。这一问题，清代已为人们注意，《风俗门》引《京都竹枝词》云："堪笑时逢芍药开，上方善会请将来。禅堂酒肉公然吃，二百猴头是善台。"注云："名曰斋，



其实则荤菜、烧酒、切面。赴会者名为善台,不过制钱二百,携去便吃面矣,名曰'会印钱',近日皆呼之为猴头,不知何解,可笑。"

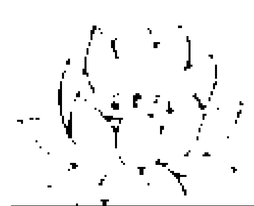
佛涅槃日

相传释迦牟尼佛在世之最后一年,离摩揭陀国,北渡恒河,经毗舍离,至波婆城,受金工纯陀之供养,因食苏迦拉摩达伐(即栴檀树茸)而罹病。临终前于拘孙河作最后之沐浴,复至拘尸那揭罗城沙罗双树林,头北面西呈吉祥卧。夜半,释迦牟尼佛将舍寿前,对诸弟子作最后的教诫,而后平静地入灭。为纪念释迦牟尼佛入灭,佛教称每年此日为佛涅槃日。

关于佛涅槃日之具体日期,历来佛教经典记载不一。《长阿含经》卷四,定佛涅槃日为二月八日;《大般涅槃经》卷一、《善见律毗婆沙》卷一,定佛涅槃日为二月十五日;《大唐西域记》卷六,则为卫塞月后半十五日;《萨婆多毗尼毗婆沙》卷二,则为八月八日;《大毗婆沙论》卷一九一、《大唐西域记》卷六援引说一切有部所传,为迦剌衣迦月后半八日;《灌洗佛形像经》则为四月八日。总的说来南传、藏传佛教历来将佛涅槃和佛诞日、佛成道日定在同一天,而我国汉传佛教则将这三个节日区分开来,其中佛涅槃日习惯定为每年的农历二月十五日,此例沿袭至今。寺院于此日通常举行一些简单的庆祝活动。

阿弥陀佛圣诞日

阿弥陀佛,略称弥陀,梵名 Amita-buddha,为西方极乐世界之教



主，梵语 amita 意译无量。另有梵名 Amitayus，音译阿弥多喻，意译无量寿；梵名 Amitābha，音译阿弥多婆，意译无量光。

关于阿弥陀佛名号之由来，据鸠摩罗什译《阿弥陀经》载，此佛光明无量，寿命无量，故称阿弥陀佛。然据梵本《阿弥陀经》及《称赞净土佛摄受经》载，此佛寿命无数、妙光无边，故称无量寿佛、无量光佛。一佛而有不同意之二名，为其他诸佛所未见。又在《般舟三昧经》、《大阿弥陀经》、《维摩诘经》等早期经典中，亦仅有阿弥陀之名号，故推之无量寿、无量光之名号，系后代依其名之原意所立。另外，在《平等觉经》、《后出阿弥陀佛偈》等中，弥陀号称无量清净佛，所在之世界称作清净世界、极乐世界。

佛为果地，成佛之前为因地，关于阿弥陀佛之因地，历来经典有不同说法。依《法华经》说，今之阿弥陀佛，即出家净修梵行，十六王子中之第九王子；依《悲华经》说，今之阿弥陀佛，即无量劫前，供养宝藏如来之转轮王，名无净念；依《大乘方等总持经》说，今之阿弥陀佛，即总持诸经十四亿部，随众生愿乐，广为说法之净命比丘；依《贤劫经》说，今之阿弥陀佛，即云雷吼如来时，供养彼佛之王子，名净福极众音；依《观佛三昧海经》说，今之阿弥陀佛，即空王佛时，观佛得念佛三昧，四比丘中之第三比丘；依《如幻三摩地无量印法门经》说，今之阿弥陀佛，即师子游戏金光如来时，尊重供养彼佛，修禅定行之国王，名胜威。佛教经典中虽有如此众多的关于阿弥陀佛的来历之异说，但我国佛教通常依《无量寿经》说，此经与《观无量寿经》、《阿弥陀经》合称“净土三经”。据《无量寿经》卷上载，过去久远劫世自在王佛住世时，有一国王发无上道心，舍王位出家，名为法藏比丘，于世自在王佛处修行，熟知诸佛之净土，历经五劫之思虑而发殊胜之四十八愿。此后，不断积聚功德，而于距今十劫之前，愿行圆满，成阿弥陀佛，在离此十万亿佛土之西方，报得极乐净土。迄今仍在彼土说法，即净土门之教主，能接引念佛人往



生西方净土，故又称接引佛。

于现存大乘经论中，记载弥陀及其极乐净土之事者凡有二百余部，可见弥陀信仰之深入人心。弥陀信仰的深入与净土宗的流行有很大联系。东晋高僧慧远在庐山邀集僧俗十八人结为“白莲社”，发愿往生极乐世界，是为净土宗初祖。净土宗发展至唐代道绰、善导时期，独创了一种简便易行的“念佛”修持方法，即无论男女老少，上智下愚，只要一心专念“阿弥陀佛”（或“南无阿弥陀佛”）名号，死后就可往生西方极乐世界。这种“易行道”完全不同于其他宗派的“难行道”，故深受广大僧俗欢迎，并在社会上广泛传播开来，甚至出现了“家家阿弥陀”的景象。

阿弥陀信仰在我国广为流行，民间将十一月十七日定为阿弥陀佛诞日，相传此日为永明延寿的诞日，而永明延寿为弥陀化身。（永明延寿传见《宋高僧传》卷二十八）

弥勒菩萨圣诞日

弥勒，梵名 Maitreya，巴利名 Metteyya，意译作慈氏。在印度，早就开始以弥勒菩萨为信奉对象。如《增一阿含经》卷四十五、《贤劫经》卷七，皆以弥勒为未来出现之第一佛；《阿毗昙八犍度论》卷二十七亦载当来弥勒成佛之事；又据《名僧传抄·法盛传》载，佛灭度后 480 年，阿利难陀罗汉上升兜率天绘弥勒之像，至尤长国东北，造牛头栴檀弥勒大像。

中国佛教信奉弥勒，始自南北朝时期，逐渐盛行；至唐代后，由于《阿弥陀经》之译出，发愿往生西方净土者亦多，故弥勒信仰不及阿弥陀佛信仰，但并未消失，影响及于中国近现代。历来，中国佛教之弥勒信仰分为二派，一派为上生信仰，信仰现今于兜率天说法

之弥勒菩萨,而欲往生兜率天;另一派为下生信仰,相信弥勒将来下生此世界时,于龙华树下,三会说法,以救渡众生,而自己亦能生此世界,于龙华树下听受说法而成佛,故有龙华三会之说。上生信仰者,始有道安,据《梁高僧传·道安传》卷五载,前秦苻坚遣使西域,携回弥勒结珠像等,道安开席讲法时,常罗列尊像。继有戴颙,据《法苑珠林》卷十六记载,东晋戴颙,依据梦告造立弥勒像,后安置于会稽龙华寺。又据《名僧传抄》载,南朝刘宋元嘉九年(432),法祥建弥勒精舍。此外,上生信仰者还有道矫、僧业、慧严、道汪、道法、法盛、昙副、昙斌、玄奘、窥基等。下生信仰亦甚为普及,据《出三藏记集·法苑杂缘原始集目录序》卷十二载,刘宋明帝(465—471 年在位)撰《龙华誓愿文》,周颙作《京师诸邑造弥勒三会记》,齐竟陵文宣王作《龙华会记》。南岳慧思作《立誓愿文》,叙述弥勒下生之说。唐代武则天于永昌元年(689)命法朗等伪作《大云经》,谓武后系弥勒下生。五代时之布袋和尚(契此),更被传为弥勒化身。

汉地各寺院一般以每年正月初一为弥勒菩萨诞日。之所以有此惯例,是因为相传布袋和尚的诞日是正月初一,而布袋和尚则传为弥勒化身。布袋和尚,原名"契此",又号"长汀子",传见《宋高僧传》卷二十一。相传他的圆寂很是奇特,这一天他来到浙江奉化岳林寺东廊,在一块盘石上端坐而说偈曰:"弥勒真弥勒,分身千百亿;时时示时人,时人自不识。"偈毕,安然而逝。人们联系契此日常的不平凡行为,遂认定契此为弥勒化身,并按他的模样塑成"弥勒菩萨",安放在天王殿正中。这样,弥勒菩萨也就有了自己的诞日。

观音菩萨圣诞日

观音的最初译名是"观世音",是梵文阿缚卢枳低湿伐逻的意



译,是遇到苦难"即时观其音声,皆得解脱"的意思。唐代因为要避唐太宗李世民的名讳,故去掉"世"字,略称为观音。观音是大乘佛教中十分崇奉的一尊菩萨,我国几乎所有的佛教寺院都供有观音像。如天台宗、密宗分别传有"六观音",禅宗亦塑有各种观音像。净土宗更是把观音作为"西方三圣"之一来供奉。从隋唐以来,民间更是形成了广泛的观音信仰,并逐渐形成了以敬奉观音为主的三个宗教节日,二月十九日为观音诞生日,六月十九为观音成道日,九月十九为观音出家日,民间有的将这三日并称为观音菩萨圣诞。

观音菩萨圣诞的起源和依据,现在均无法考定。每逢这三个节日,寺院均要举行庆祝仪式,其一般祝仪是:唱《香赞》,诵菩萨名、《大悲咒》,唱《观音大士赞》、《观音菩萨偈》、念观音圣号,拜愿,三皈依毕。广大佛教徒庆祝观音圣诞的香会称作观音会。普陀山是观音会的中心,为观音道场,因而香会更是盛大、壮观。

所传观音居位的普陀山,本在印度。《大唐西域记》第十"秣罗矩吒国"说:"秣剌耶山东有布呾珞伽山,山径危险,岩谷敧倾,山顶有池,其水澄镜,……池侧有石天宫,观自在菩萨往来游舍。"这里距中国有数万里之遥,中国佛教徒如朝拜太不方便,于是挑选中国舟山群岛中的一个小岛——梅岑岛,作为观音成道和布道的道场。梅岑岛风景秀丽,面积十二平方公里,被誉为"海天佛国"、"海上仙境"、"海上第一名山"。东汉弃官隐居的梅福曾来此炼丹修行,此山即取梅福之姓"梅","岑"则指小而高的山,故名"梅岑岛"。传说,唐时有一印度僧人来此自燔十指,"亲睹观世音菩萨现身说法,授以七色宝石,灵迹始著"(《四明志·昌国县》)。于是梅岑岛传为观音显圣地。又传说五代时日本僧人慧锷从五台山得观音像乘船返国,在此触礁,即留像建寺,成为此山第一寺院——"不肯去观音院",并把原山名改为"普陀山"("普陀"与梵文"布"Potā 同音),原

来的梅岑岛之称倒湮没无闻了。普陀山面积不大，却拥有普济、法雨、慧济三大寺，八十八所庵院和一百二十八处茅篷，极盛时常住僧尼三四千人。普陀山的观音会吸引了大量民间信徒的参与。民间到普陀山的朝拜活动以二月十九观音诞生日最为热闹，这一天也是善男信女们祈祷菩萨保佑而放生的日子。为了赴这一盛大的观音香会，一般从二月初七、初八开始，就有香客陆续上山，到二月十七、十八、十九则达到高峰。朝山的信徒大多身背黄布烧香袋，跨上道头即沿妙庄严路朝拜到普济寺，然后进入大圆通殿点烛烧香，进行各种佛事活动，再沿玉堂街、香云路登佛顶山礼佛。十八、十九两天，普陀山各寺僧众，都要进行隆重的观音法会。十八日晚上，每个寺院灯烛辉煌，信徒们整夜端坐念经，佛教仪式通宵达旦。

第四章　法器、服饰

木　　鱼

木鱼，又称木鱼鼓、鱼板。诵读经文时敲打的法具。木鱼的一般形制为圆形、中空，侧有横穴，表面雕玉鳞及一身二头的龙头。龙头和玉鳞以黑漆画边，涂上金箔；其他部分则涂朱，但也有不着色彩的。木鱼通常置于小殿上，而以前端缠布的棒敲打。

《参天台五台山记》在谈到木鱼鼓的起源时说："院主长老云：诸寺敲打木鱼鼓以集行者，……尔后天下大小寺院，为集大众打木鱼鼓。"其他尚有诸多传说，如《敕修百丈清规》卷下《法器章》云："斋粥之二时，长击二通；普请僧众，长击一通；普请行者，二通。"无著道忠所撰《禅林象器笺》在提到木鱼的形制与功用时则说："按：《图会·木鱼图》鱼头尾自相接，其形团圞。今清国僧称木鱼者，作龙二首一身，鳞背两口相接，衔一枚珠之形，亦空肚团圞，盖与《图会》木鱼同。讽唱时，专敲之以成节。如粥饭所击木鱼，却非首尾团聚者。按：《图会·梆图》；龙头鱼身，形挺直，即是粥饭所击之木鱼也。"可见木鱼原本是直鱼形，挂于厨房、食堂的和廊，召集众人时鸣打，而后到了明代才变成首尾相接的圆形，诵经时敲打，并维

持一定的节拍。再进一步就演变成二头一身的龙形图案。

召集众人所使用的木鱼,称为鱼梆、饭梆、梆等。至于为何采用鱼形,有种种说法。而《百丈清规》的注解则认为:“相传鱼昼夜常醒,刻木象其形击之,所以警昏惰。”

长形的梆,一般直径约一尺,长度约九尺,这种木鱼大多挂在斋堂的外廓上,每当僧人过堂(即用早粥或午斋)时,即将梆敲响,故寺中有“笺响上殿,梆响过堂”的口头禅。其挂法是有规矩的,丛林的梆,鱼头向着山门;子孙庙的梆,鱼尾向着山门。

圆形的木鱼则放置在寺院的殿堂里,赞诵时敲击。大型木鱼直径约三尺,放在地面的木鱼架上;中型木鱼直径约一尺,放在香案的木鱼架上;小型木鱼直径约三寸,拿在手上敲击。

念　　珠

念珠又作数珠、诵珠、咒珠,是将一定数目的珠子用丝线穿成圈形制成。也是密教诵陀罗尼时,用来记忆次数的器具。念珠是中国佛教用于诵经、念佛时的一种非常普及的法器。

念珠在表示早期佛教器具的“比丘十八物”中未列举出来,这表明初期的佛教徒并未使用念珠,随着密教的兴起,念珠才在印度佛教中被采用。在此之前,它被认为是婆罗门教神祇梵天及西瓦(Siva)的持物,是由五十粒珠子串联而成的。念珠用于佛教的经过不详。但在密教经典中记述颇多。《陀罗尼集经》卷二上说过:“若诵经、念佛、持咒之行者,须一一手执数珠。依阿弥陀佛之教说,复依此一切陀罗尼诸佛菩萨金刚天等法,其数皆满一百八珠,或五十四珠、或四十二、或二十一,亦得用之。若掐此等宝物数珠以诵咒、诵经并念佛等诸行者,当可得十种波罗蜜之圆满功德,亦



可即得阿耨多罗三藐三菩提之果。”上述引文除叙述它的目的、功德，还提及念珠的数目。而一百零八的数目，系指人类烦恼的数目，即小乘所论的百八结使。因而指珠念一百零八遍，即意味着要清除所有烦恼。

制作念珠的材料除了金、银、赤、铜、水精外，还包括木槵子、菩提子及莲花子。至于结合连珠的母珠，乃是“作一金珠为母珠”。同时，从母珠所生出的三条记子，是“更十颗银珠作别，以充记子”，与现在一百零八珠的念珠有二个母子不同。

珠子由“珠匠”制作，珠匠必须接受百八关斋戒，而且在庄严的道场制作。至于数珠的使用方法，《苏悉地羯罗经》（卷下）指示念珠应以右手掐数，并对曼陀罗三部诸尊修法时使用的材料予以规定：“用菩提子之珠于佛部；用莲华子之珠于观音部；用噜挪啰叉子之珠于金刚部，用此等数珠于三部为最上。”《大方广菩萨藏文殊师利根本仪轨经》卷一除记述珠的材料采集及制法外，并说：“复童女合线，又用五色丝合，色如花鬘。或三合，或五合，随珠之所受，当予紧合。”说明在使用念珠之前，必须先用五色丝予以紧合，同时依照珠的数目区分为上、中、下：“上品一百八；中品五十四；下品二十七。另有最上品，当用一个八十三数。”关于这一点，《金刚顶瑜伽念珠》的说法相同，该经对念珠的作法及功德记述道：“二手持珠，当于心上，静虑离念，心当注于本尊瑜伽之心一境，得成就皆理事之法。设安顶髻，或挂身、或安颈上，或安臂，所说之言论皆成念诵。以此念诵净三业。安顶髻以净无间；带颈者以净四重，持于手臂之上，能除行人之众罪，迅获清净。”换言之，念珠也时或安于头上、身体、颈、臂等处，此时它具有净化各种罪业的功德。

修净土者也常用念珠。《续高僧传》上说唐代的道绰大师教人们手掐念珠持诵三宝名号，以遏制妄念。掐珠的姿式是左手引珠，如转法轮，同时持念观想诸佛菩萨名号。这与《苏悉地羯罗经》的

要求不同。中国佛教还规定,一般信众是不能挂念珠的,通常要受戒十年以上的僧人才行。有的念珠还拖须子,丛林监院的须子按在右边,知客左边,住持背后,是为拖珠。

拂　　子

拂子是梵文 Vyajana 及 Vāla - vyajana 的汉译,巴利语称为 Vijani,又称拂、拂尘,系由兽毛、绵、麻、树皮等捆束加柄而成,在印度原本是用来掸灰尘或驱除蚊虫的工具。耆那教的行者为了遵守勿杀生戒,直到今天都在使用。

《摩诃僧祇律》卷三云:"佛住王舍城,世人节会,男女游观之日,时有六群比丘持白犛牛尾之拂,以金银作柄。或有持马尾之拂者,世人嫌恶。佛乃言:'自今以后,不许持拂。'复次,佛住毗舍离,诸比丘因禅坊中患蚊故,以树叶拂蚊,作声。佛知而向彼等曰:'比丘此何等之声?'答曰:'世尊制戒不可捉拂,诸比丘以树叶拂蚊,是故作声。'佛言:'从今以后,准予持拂。'"《毗奈耶杂事》也提到释迦逐渐允许诸苾刍持拂驱蚊物的事。拂子即从其功用得名。

拂有绵拂、裂氍毛拂、芒草拂、树皮拂等。其中,除白犛牛尾、白马尾之金银柄外,余皆准予持用。《毗奈耶杂事》卷六也特别申明不能以贵重材料制作拂尘,"佛言:'我今听诸苾刍畜拂蚊子之物。'是时,六众闻佛许已,便以众宝作柄,用犛牛尾而为其拂。俗人既见,广说如前,乃至佛言:'有其五种祛蚊之物:一者撚羊毛作,二用麻作,三用细裂氎布,四用故破物,五用树枝梢。若用宝物,得恶作罪。'"因此,佛教中除了金银等宝物作柄的拂子外,皆准予持用。

中国禅宗便经常使用拂子,但超出了单纯驱蚊的功用,手持拂



子成了住持说法时的一种威仪。同时又将替住持挥拂子以助讲述佛法的职务称为秉拂。后世也有以麈尾为拂子的。

如 意

如意是说法、讲赞、法会时,讲师手持以示威仪的用具。原本是僧尼用于搔痒的日常生活用品。《四分律》卷十九说可用铁、铜等金属,或竹、木等制造,而《优婆塞戒经》卷五在解说施物时,说有"如意、摘抓、耳钩",并与指爪刀和耳挖共同列举出来,可见它原本是非常实用的物品,而非威仪具。

根据《释氏要览》卷中"如意"条的说法,梵语称作阿那律,秦云如意,《指归》云如意乃古之爪杖。以骨、角、竹、木刻成人之手指爪,柄长可以是三尺许。脊痒或手无法致之处,用如意以搔痒,因能如人意,故曰如意。"如意"二字的另一种解释是:如意,故菩萨皆执之,状如云叶,又如此方篆书之心字,故名。第三种解释是:今之讲僧执之者尚多,私记节文祝辞于柄上,以备忽忘,需要时手执目对,可如人意,故名。

如意的制作以木刻、铁铸或玉石雕琢而成,头作灵芝或云叶形,柄微曲。作为佛教的法器,凡是讲经,论议、传戒、升座等场面,都有主僧持用它。

禅 杖

禅杖、禅毱、禅镇都是禅堂坐禅时警醒昏睡僧人的用具。《大智度论》中说:"菩萨供给坐禅者衣服、饮食、医药、法杖、禅毱、禅

镇,令得好师教诏,令得好弟子受化。"可知禅杖、禅毱、禅镇均为印度佛教既已配备的法物。

禅杖,用竹或苇杆所制,一头包上软布,由专人执持,巡行于坐禅者中,发现昏睡僧人,即以禅杖触击,令其觉醒。

禅毱,毛球也。有昏睡的就掷过去。禅镇,用木片做成,形量似笏板,其中作孔,施纽串于坐禅者耳下,头戴着禅镇,距额头正中四指宽,坐禅僧人若昏睡而头倾,就会禅镇堕地,禅者以此自警。

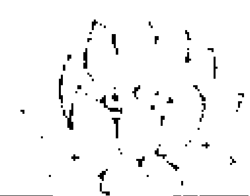
关于坐禅者警醒的方法,《十诵律》上说,有比丘众中昏睡者,佛陀让其用水洗头,若故睡不止,听以禅毱掷击,若仍如故,则用禅杖,取禅杖时,应生敬心,既以两手捉杖,戴头顶上,应起身看其余睡者,用禅杖触,触已,还坐。此时若诸比丘故睡,佛就让用禅镇作孔,以绳贯孔中,绳头施纽挂耳上,以禅镇堕地自警。避免昏睡的方法是依次使用禅毱、禅杖和禅镇,而且禅镇第一次堕地时舒展一只脚,第二次时舒二足,第三次时应起身去散步,以驱除睡意。

锡　　杖

锡杖是梵语 khakhara 或 Hikhara 的意译,音译为吃弃罗,又称声杖,智杖、德杖、金锡等,是僧侣所持用具,比丘十八物之一。

锡杖的原始用途可能是驱逐蛇或恶犬等。《四分律》卷五十二说:"诸比丘道行,见蛇、蝎、蜈蚣、百足,未离欲之比丘见之皆怖,白佛。佛言:'听捉锡杖摇动,若筒盛碎石摇令作声,若摇破竹作声。'"《十诵律》卷五十六也有:"杖法者,佛在寒园林中住,多诸腹行毒虫,啮诸比丘。佛言:'应作有声杖,驱遣毒虫。'是名杖法。"同时,在《南海寄归内法传》卷四中义净云:"其意为乞食时防患牛犬。"

至于其他的功用,《毗尼母经》卷五和《大比丘三千威仪经》卷



上均有明记,如僧侣生病或年高时可用来支撑身体,而《有部毗奈耶杂事》卷三十四中提到,比丘乞食时,可于信者门前摇动,但不应摇动多时,二、三次即可,若无人应门,应即刻离去。可见也有用来叫门之用,"有声杖"之名盖本于此。又《毗尼母经》卷五说:"可于杖头置铁、或铜、或角。"而《有部毗奈耶杂事》卷三十四也说:"杖端置如环金属,摇动作声,以示警觉。"即可于锡杖上装置金属的穿上小孔的扣环。

《南海寄归内法传》卷四对亲眼所见的情况有更详细的报告:"西方所持锡杖,头上唯有一股铁棬,可容二、三寸。安其镎管,长四、五指。其竿用木,粗细随时。高与肩齐,下安铁纂,可二寸许。其环或圆或匾,屈合中间,可容大指。或六或八,穿安股上,铜铁任情。"简言之,在长短与肩膀高度相同的杖端,装上直径二、三寸的圆环,中央有五到八公分的铁棒。在离前端圆环约二寸的地方,装圆形或椭圆形的环,环的大小,可容纳大拇指,铁制或铜制不拘,数目为六或八个。

一般而言,锡杖分为杖头部(锡)、木柄部、石突(镈)等。杖头部分,义净称为"镎管",或者以佛像或塔婆代替。大环呈心脏形,而其间加入小环。虽然义净说环可有六个或八个,但普通为六个。又由于要发出声响,因此环的原料多半是铁或铜(白铜)。柄部大多为木制,但也偶有铁制的。另外《锡杖经》还提到二股六环或四股二十四环的形制,前者是迦叶佛制,后者是释迦佛制。又《大唐西域记》卷二说:"如来锡杖,白铁作环,栴檀为柄,宝筒盛之。"杖头部分似乎是可以拆下来放于袋中的,《十诵律》卷五十六曾提到"杖囊",并说:"佛听许以络囊盛杖,为爱护故莫令破失。"这应该是指杖头部分,而《大乘比丘十八物图》亦将杖头部及木柄部予以分离,且有锡袋的图示。另外杖柄部较短者,称为"手锡杖",用于法会时,一边摇动,一边吟唱梵呗,主要用于天台宗及真言宗,常见的一

般杖头有十股十二环。

锡杖又名智杖、德杖，因为《锡杖经》说，爱持锡杖可“彰显驾圣智”、“行功德本”。法师云游时皆随身执持锡杖。因此名僧挂单某处，便称为“住锡”或“卓锡”，即立锡杖于某处之意。诸山禅师法祖，更以振锡举杖，启示玄机，指点妙义。现在传戒时，更以锡杖为圣物，新戒们轮流扶持锡杖，这已成了传戒法会中必不可少的一项仪式。

香　　板

香板是用木料制成，形似古代宝剑的一种法器，它是一种维护寺庙清规、惩罚犯律仪僧人的械具，也兼有警策行道、督勉精进的用意。香板根据用途差别而有着不同名称。为了警策僧人用功的，叫作警策香板；为了惩罚违犯清规者用的，叫作清规香板；为了警醒坐禅昏沉、散乱而使用的，叫作巡香香板；“打禅七”使用的，叫作监香香板。在丛林中，只有方丈、首座、西堂、堂主“四大班首”，维那、知客、纠察等主要执事，方有资格使用香板。一般的香板长二尺，上宽一寸三分，下宽二寸五分，上厚五分，下厚八分。方丈的香板稍大，并且在板面上刻有三条线痕。有人表示“三关”，或“三际”，或“乾卦”之三爻，各有道理。过去丛林中使用香板打人，据说挨了香板可以消除业障，启迪智慧，使人开悟。现在的丛林仍置有香板，但已罕见用于惩罚僧人的了。

签

签在丛林寺院中起特殊的作用，它既是僧众生活起居的信号，



又是晓谕僧众遵守丛林清规的执法象征。

签的形制由签板和签片两部分组成。签板是用一根长约五尺的大斑竹或楠竹对剖、打磨、上漆而制成,凸面的上部刻"铁面无私"四字,凹面的上部刻"徇情者罚"四字。签片长约一尺,宽约八分,共二十四法;每十二片重叠为一组,将两组并列,用丝绳通过板孔固定在签的中上部。签片二十四片,分写《丛林清规》二十四条:

一破根本大戒者出院。

二不遵圣制,破坏清规者出院。

三住不满期会私逃者摈。

四刁唆是非、斗构两头者摈。

五私立徒众者摈。

六出言粗犷、交拳撕打者罚,执拗不受罚者摈。

七恶口骂詈、我慢自高、搅群乱众者罚,执拗不受罚者不许共住。

八私自化缘入己,错昧因果者不许共住。

九饮酒食肉者不许共住。

十有犯清规、不遵议罚者不许共住。

十一细小不忍、动气发粗者罚。

十二恣情散诞、恶人警策者罚。

十三大小执事,如不尽力者罚。

十四驰骋机锋、混滥佛法者罚。

十五闻犍椎声避懒坡事,不随众者罚。

十六有事他出,归期违限者罚。

十七殿堂廊庑及山门间三五成群,闲谈杂话者罚。

十八以常住化缘,私用者罚。

十九两序执事,不上方丈告假,去三五日,私应外缘者罚斋供众,如过半月不回,去职随众。

二十无事窜寮者罚。

二十一司职不尽职者罚。

二十二侵损常住及破期告假者罚。

二十三不体惜常住什物等件者赔。

二十四犍椎错乱、梆板参差者巡寮跪香。

巡签一般由丛林的僧值(又名纠察)师担任。僧值师持签边走边摇,以签片、签板相互撞击声警醒僧众。每日巡签三次,首次是在早晨,当寺院鼓楼敲第一阵鼓时,僧值师巡视僧众起床与否,有无做好上殿课诵的准备。第二次是傍晚,大殿钟敲三响时,僧值师巡视僧众是否都已穿袍搭衣,陆续去大殿上晚课了。第三次是在晚间,当钟楼敲毕“止静”的钟声后,僧值师巡视僧众是否都已躺下休息。在三次巡签的过程中,若发现僧人有违犯《丛林清规》二十四条处,僧值师首先对其进行规劝,如若不从,即按“铁面无私”和“不徇私情”的原则予以处罚。

板、版

板是木料制作,用以报时报事的一类法器,它还具有“饮食起居、行道办事、规矩礼法”方面的某种警示作用。丛林的板,多为横长方体,中心挖空,上方切去两角,平穿二孔,贯以绳环,便于悬挂和手提。丛林中的板有许多小的分类,它们大小各异,作用不同。而以铜、铁制作其功能与板相近的一类法器通常写作“版”。《禅林象器笺》中列举的板、版一类的法器计有大板、云版、铁版、方丈版、库堂板、照堂板、首座寮板、众寮前板、众寮外板、众寮中小板、众寮内板、诸寮小板、坐禅板、斋板、下钵板、长板、长击板、三下板、巡火板、报廊板、巡廊板、浴室内小板、洗脚板、图板等凡三十四种。可见板、版作为基本的通讯工具在丛林中的用途是非常广泛的。



钟板　长约二尺六寸，高约一尺四寸，厚约二寸，一面刻“正法久住”，一面刻“南北吉祥王菩萨”，挂在禅堂报钟的下面，属于既报时，又报事的法器。

照板　长约一尺四寸，高约八寸，厚约二寸，上书“谨白大众，生死事大，无常迅速，各宜醒觉，慎勿放逸”字样。就功用言是报时的板。由巡照师掌管，每天打两次。第一次在凌晨，绕寺院一周，边走边敲，每敲四遍，意谓着在呼唤“上、座、师、请起”！然后再打一次催板，将起床信息交给禅堂报钟。第二次在晚上，接止静的钟声，最后打五下，收板。

序板　长约一尺六寸，高约九寸，厚约二寸，上书“序板”字样，属报事的板。平日挂于客堂，不得擅自使用，每当丛林中遇有大事，诸如方丈升座、传地会、买田置产等，才能够动用序板。

云版　主要挂于禅宗寺院的厨房或斋堂，是通知进餐时的敲打器具。多由铜、铁制造，直径一般三尺左右，状如云形，故名云版。形制原则上为云形，上部有悬挂用的洞孔，中央偏下有撞座，分为两面式与片面式，细部有若干差异。据说宋太祖因鼓多惊扰，故易以铁磬，此由更鼓（报时之鼓）演变而来。或曰，乃是今天的云版。

《禅林象器笺》列举的板有些并不是有一类特殊的形制，而是板的一类功能组合，比如巡廊板，报廊板。它是指佛教节日的某些特殊日子为集合僧众于殿堂念诵，或因其他目的而依序鸣板的一种活动。巡廊板通常的鸣击次序是先鸣方丈板，次鸣堂板，次鸣众寮、首座寮等板。

此外，常见的板还有挂在大寮的木板，挂在方丈室的方丈板，挂在首座寮的首座板等等。板还具有警示功能，比如巡火板就是巡行诸寮时提醒众人预防火灾隐患的板。关于板在寺庙中的作用，《洞上伽蓝杂记》云：“禅堂内外及方丈库院，处处悬挂大板小



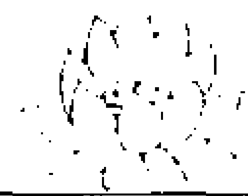
板。随时依事，或击一下、二下、三下，乃至长击，用以报众。诸清规中，有其定则。”板在丛林中充当着重要角色。

钟

钟是丛林中的主要呗器。钟在我国古已有之，而在佛寺中则主要作为修行起居的讯号和佛事庆典的法乐起作用。钟主要为铜、铁铸就，按今日一般的说法，钟的种类主要有报钟、大钟、小钟、斋钟等。而《禅林象器笺》则指出禅刹有大钟、殿钟、僧堂钟等三类。

报钟　挂在禅堂，是每天早晨最先敲响的钟，它将声音传递给大钟。报钟下面往往挂有一个木板。木板随禅宗宗派差异而形状不同；临济宗为横长方形，曹洞宗为竖长方形，法眼宗为正三角形，沩仰宗为下半圆形，云门宗为圆形。每天坐禅时则敲板扣钟，以为止静的讯号。五宗敲板和钟的规矩也不一样：临济宗、曹洞宗、法眼宗每日四次，即早课后，早粥后、午斋后和晚课后。每次的敲法是一板一钟、二板一钟、三板一钟，共九下，四次共三十六下。沩仰宗、云门宗每日三次，即早粥后、午斋后和晚课后。每次的敲法是一板一钟、二板二钟、三板三钟，共十二下，三次共三十六下。这些规矩是不能随意变动的。《禅门日诵》上说：“五家钟板，总同三十六下。若多若少者，非为佛子之道也。西来大意，正法眼藏；人天路上，佛法为尊；祖师清规，尊重尊重。”

大钟　又名梵钟，挂在钟楼上，由钟头专门管理。梵意即清净，为与佛事有关之尊称。由于声音宏亮，又称为鲸钟、洪钟，或从其他用途的意义上也被称为钓钟、撞钟。除了迎接佛门高僧、举行重大法会外，每天只是早晚各撞一次，每次一百零八下。钟头在撞



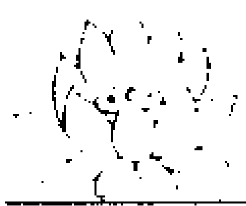
大钟前，必须先默诵钟偈，再边撞洪钟，边吟宝偈，使洪钟起到警醒世人。祛除烦恼的作用。《敕修清规·法器章》云："大钟，丛林号令资始也。晓击破长夜，警睡眠；暮击则觉昏衢，疏冥昧。"关于具体的敲钟方法，又说："引杵宜缓，扬声欲长，凡三通，各三十六下，总一百八下，起止三下稍紧。鸣钟行者想念偈云：'愿此钟声超法界，铁围幽暗悉皆闻，闻尘清净证圆通，一切众生成正觉。'仍称观世音菩萨名号，随号扣击。"而碰上重大法会或佛教节日也可以于每一个重要步骤上敲钟一十八下。比如其时僧众上殿、下殿、念诵、諷经、斋粥等均可敲大钟十八下。关于大钟，还有一种名为"人定"的敲法，也是十八下，大约在亥时敲的，定钟鸣时，坐禅者便可出僧堂，若想再坐禅的，则报称定钟坐禅，就再入堂。另外，如果是接送官员，名僧尊宿时鸣大钟，则不规定数限，由钟头掌握。

小钟　又叫半钟，因它通常只有大钟一半的高度故名之。小钟也就是《禅林象器笺》中所谓的殿钟，一般挂在大殿左侧或法堂左侧，一般在做佛事或旅行特定仪规时使用。有的寺庙代作斋钟，在早粥和午斋时敲击，大丛林有专用的梆作为斋粥的信号，故一般不设斋钟。

寺内的钟除了有以上用处以外，对僧人的修持也有大功德。《增一阿含经》说："若打钟时，一切恶道诸苦，并得停止。"《佛祖统记·智者传》也说："闻击钟磬之声，能生善心，能增正念。"

鼓

鼓是丛林中重要呗器。"晨钟暮鼓"至今仍是寺庙的一大特征。《楞严经》里就曾钟、鼓并称，其文云："阿难，汝更听此祇园中，食办击鼓，众集撞钟，钟鼓音声，前后相续云。"鼓的作法，通常是以



木为壳,用牛、猪、羊皮作面,形如矮桶。鼓的种类,有法鼓、茶鼓、大鼓、手鼓等。

法鼓　设于法堂东北角,凡住持上堂、小参、普说、入室时击之。击鼓的方法为上堂时三通,先轻敲鼓嗓三下,然后重手徐徐击之,使其前后紧慢参错,轻重相应,音声和畅,起复连环隐隐轰轰,如春雷之云蛰,经过第一通延声长击后,少候片刻,转入第二通,声音稍稍急促,更不待声音落下就转入第三通,一直以缠绕的声音效果敲击,等住持登座毕后方才停止。而小参、普说、入室都是双椎连着缓击一通,小参边连着三下,普说五下,入室三下。

茶鼓　设在法堂的西北角,在请茶、进斋、普请、放参、沐浴、更点时击之,一般是长击一通。

大鼓　是早晚报时、号令资始用的鼓。架在鼓楼上,由鼓头专门管理。鼓楼的大鼓与钟楼的大钟是相互配合的,早晨先钟后鼓,晚上先鼓后钟。击鼓没有专用偈语,以往鼓头边击鼓边朗声念道:"皇图巩固,帝道遐昌,佛日增辉,法轮常转。"现在则改为"邦基巩固,国运遐昌,佛日增辉,法轮常转"。昏晓击大鼓的方法,《禅林象器笺》有这样的介绍,先以"戛"的手法击鼓磔(即鼓额)三通,每通一百二十挝,三通合三百六十挝,然后再正式地鸣鼓三通,也是每通一百二十挝,三通三百六十挝,这代表一年的天数。昏鼓起先是大击大声,而后渐趋小击小声,以表示日没的过程,而晓鼓反之,由小击小声而趋大击大声,以象征日出。

手鼓　是最小的鼓,也是有柄的鼓,多在举办佛事时,在行进中一手执持,一手敲击。

《僧祇律》上说:"帝释有三鼓,若善法堂说法,打第三鼓。"佛陀时代,鼓是诵戒、听法、进斋等场合集众时所用,后来才把鼓作为寺院中早起夜寝的号令,进而加入佛事法会的行列。



磬

磬起源于我国虞舜时期，是庆典、祭祀的重要乐器。磬以玉料或石料琢磨而成，南北朝时代出现了铜磬和铁磬。乐器类的磬形状为板状而曲折，而佛教使用的磬形状多近于钵。在佛教中，磬主要用于诵经、梵呗、修法时候。《文献通考》等书认为把梁朝时的铜磬乐器与佛教的铜钵相混淆，是将后者错误命名的结果。在佛教中经常使用的是大磬和引磬等。

大磬　又名圆磬，形状如钵，直径从半尺到三尺不等。大磬用于指挥腔调，振作精神，多在起腔、收腔、合掌、放掌以及佛号等处敲用。大磬固定在殿内佛像左侧，不能搬动，更多场合都由引磬代替。

引磬　又名小磬。据《禅林象器笺》说："小磬如桃大，底有窍，贯绪连缚小竹枝为柄，以小铁桴击之，名为引磬。盖因导引众，故名。"引磬用于指挥行动，作为"板眼"，多于问讯、转身、礼拜等处敲用。

另外还有一种扁磬，以石为之，状如云版，悬在方丈廊外，有客见住持时，知客鸣击三下。

在丛林寺庙里，磬可谓是"犍椎"的主脑，由维那或悦众掌管。使用其他呗器者，必须配合维那的领腔而跟腔。作到唱念和"犍椎"声音协调，以获得较佳效果。

供　　养

供养，又称供施、供给、供，是对佛、法、僧三宝进行心物两方面

的供奉而予以资养的行为,是佛具或供物的基本行为。《十地经论》卷三谈到供养的种类时说:“供养有三,一为利养供养,衣服卧具等之谓也。二为恭敬供养,香花幡等之谓也。三为行供养,修行信戒行等之谓也。”狭义的供养系指利养供养与恭敬供养等物质方面的供养。但心行的供养是使物的供养真正具有意义的关键所在。《苏悉地羯罗经》卷下就讲,若无涂香、烧香、花及饮食可献,但诵本色真言,及献手印,表示得不到供物,但纳真心。之后,献以阏伽,以其真心之故,速满其愿。除此之外,有四种供养,诸部所同,用于一切场合。一谓合掌,二以阏伽,三用真言及慕捺罗(印契),四但运心,宜随此善品来供养。又在平时供养中,莫过于运心,如世尊所说诸法行中,以心为其首,若能诚心供养者,则满一切愿。

利养供养的主要内容是善男信女供给僧众必需品,亦即《四分律》等所指的“衣针铜、尼师坛(坐具)及饮食器”。而和法器关系尤为密切的是恭敬供养。

所谓恭敬供养,是邀请在家人所信仰的佛陀或修行者,而供以饮食或诸庄严具,有一部分与利养供养重合,但因供养对象不同,故而供养的性质也不同。像佛陀这样有资格接受恭敬供养的圣者称为“应供”,而利养供养对于一般僧众也是适合的。关于“应供”的定义,《大乘义章》云:“在外国名为阿罗汉,称此为应供。如来诸过悉已断尽,福田清净,当受供养,故名应供。”有关供养物,则包括供养佛陀生身的“衣服、饮食、卧具、汤药”,在佛殿上供养的这些显然只具有象征性意义。另外还有供养法身的“幡、盖、花、香”等四事(《佛本行集经》第一)。同时,也有将两种四事合并而列举的“华、香、璎珞、抹香、涂香、烧香、绘盖、幢幡、衣服、伎乐”。

恭敬供养的内容是从“悬缯、燃灯、散华、烧香”(《无量寿经》卷下),进一步定形而成“涂香、花、烧香、饮食、燃灯”(《苏悉地羯罗经》卷下)。《大日经疏》又对这些供物予以教理上的解释,认为涂



香是净之义,如世间的涂香能清垢秽、息除热恼。今行者以虚空之阏伽(即水)来洗涤菩提心中百六十种戏论之垢,以住无为戒。涂之,能除灭生死之热恼,得清凉之性,故曰涂香。所谓花,乃生于慈悲之义,亦即此净心的种子在大悲胎藏中万行开敷,庄严菩提树,故曰花。烧香是至遍法界之义,天之树王开敷时,如香气,逆风、顺风自然遍布。菩提之香亦然,随一一功德,为慧火而焚,为解脱之风而吹,随着悲愿力而转自在,普薰一切,故曰烧香。饮食是无上之甘露,不生不死之味也,若此果德成熟,进而服用其无上之味时,即名为入证,故说为食。所谓灯是如来之光明破暗之义,系指至果地时,心障尽转,无尽之慧普照众生,故曰灯。

同样,在密教中则举出六种基本供养具即"阏伽、涂香、华鬘、烧香、饮食、灯明",将此六种各分配布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若等六波罗蜜。或将"嬉、鬘、歌、舞、香、华、灯、涂"八种神格化,各自附于曼荼罗的相应位置上。

三 具 足

三具足系指华瓶、香炉、烛台三种佛具组合起来的一种恭敬供养。《今古独语》云:"传绘四幅之前,于桌上置三具足。"另外,《实悟记》也说:"于持佛堂两胁三尺余之押板,莲如御影(画像)前置三具足灯台;另方莲祐尼御影,则设三具足及其他。"关于佛前的供养具,各类经典都有许多的记述,而三具足便是供养具中最基本的佛具。《陀罗尼集经》中记载了二十一种供养具,并说最低限度必须包括香水、烧香、杂华、燃灯及饮食等五种,而《无量寿经》则列有"悬缯、燃灯、散华、烧香"。其中都包括烧香、华、燃灯等,而将持盛此三种供养的基本器具列为三具足的情况则可能起源于中国。

《敕修百丈清规·大众章》卷下谢挂塔之条云："或法堂设住持位，排列香几、炉、瓶、烛台。"

花瓶为供养花所用，花瓶的形制有亚字形的，有点近似于中国古代的礼器"尊"。通常，亚字形花瓶首、腰附以纽饰，有的遗品，在首与腰饰以莲瓣，一般的形态，古品为口宽、耸肩，首与腰收紧，纽饰较细。另有一种形制的花瓶在佛教中也普遍采用，其口、肩、胴附以纽饰，多于首、腰饰以莲瓣，在高台下附以莲花座。

香炉为焚香之器具，香炉的制作材料有金、银、铜、铁、玉、石、象牙、琉璃、陶瓷等。香炉分为供炉和手炉两类，供炉分插香炉、卧香炉、檀香炉三种。香炉的形状有宝顶形、方斗形、狮子形、仙鹤形、莲花形等，不一而足，还有两层的火舍香炉。手炉是一种可以执持，便于在行进中使用的香炉。其形状，据《法苑珠林》说："炉前有十六青狮白象，于二兽头上别起莲花台以为炉。后有狮子蹲踞，顶上有九龙，绕承金花，花内有白金宝子盛香。佛说法时，常执此炉。比观今世手炉之制，小有仿法焉。"今世仿制的手炉，多以玉雕或铜铸，长约一尺数寸，形状多为龙首炉头，鱼身护柄；或作莲花瓣炉头，如意身护柄。使用手炉，大都是在剃度、礼忏、奉请等场合。炉头插香，双手执持炉柄，也有兼插鲜花以为供养的。

五　具　足

五具足指五种基本的供养具。《陀罗尼集经》云："当设二十一种供养之具，五种亦得，何等为五？一者香水，二者杂华，三者烧香，四者饮食，五者燃灯。"而据《大日经疏》的解释，这五种最基本的供养即涂香、杂华、烧香、饮食、燃灯分别代表清净、慈悲种子、至遍法界、无上甘露、智慧光明五种象征意蕴。



香　梵文 Gandha，音译为乾陀。在酷热的印度特别注意臭气的处理，对香十分重视，故而大为发达。如《大智度论》卷九十三记载着："天竺国热，又以身臭故，以香涂身，供养诸佛及僧。"同时又曰："或以涂地，或涂香于壁及行坐之处。"由于香具有流播芬芳、清除秽气、驱逐蚊蚋、正念清神等作用，故而在中国佛教中使用得也十分普遍。广义的香其种类可以分为涂香、烧香、花香三大类。在印度以这三种香为供养的情形也很普遍，但由于天气酷热，烧香则"寒时所需，热时为患"，花香又非终年可得，故而更重视涂香。如《大智度论》卷三十就说："涂香寒热通用，寒时杂以沉水，热时杂以栴檀以涂其身，是故但说涂香。"涂香的使用一种是将栴檀木等摩以其身，另一种是将种种杂香捣以为末以其涂身，及熏衣服并涂地、壁等。涂香在中国后来很少使用。实际上涂香和烧香所使用的素材几乎相同，只不过涂香是将名香制成粉末后混以净水，在印度是用于涂身、涂地壁、熏衣服等，而作为佛前供养具足之一的涂香则是以香水的形态置于容器中并供于香案上的。在中国香一般都是作为烧香使用的，其用法也名称各别，如佛前焚香叫烧香、拈香，举行法事的焚香叫行香等。而香的种类则有末香（香木的粉末）、线香（条状的香枝）、瓣香（香檀木的碎块）、盘香等。关于香的功能，据称在佛法礼仪中绝非世俗有相之香可比，或云法香有五种，分别为戒香、定香、慧香、解脱香、解脱知见香，这五种香当然不是别有实体，而是宗教的祈愿。

华　梵文为 Puṣpa，音译是布瑟波。系献于佛、菩萨的草木之华。佛典所描绘的成道等场面中，每每出现大自然以天乐、香雨、散花来行供养的情况。如在著名的《佛所行赞》中，马鸣就作过如下的描绘，地普为之震动，宇宙悉为之清明，天龙神云集，空中奏以天乐，以供养法。微风起清凉，无云降香雨，妙华非时而敷，甘果违时而熟。摩诃曼陀罗，种种天之宝花自空乱下，以供养释迦世尊。

这真是奇妙的场面。

关于华的供养的传说中最感人的大概要算《四分律》卷三十一之“燃灯佛授记”所载的释尊前身故事。当时释尊是一个名叫弥却的青年，当他游历到钵摩国时，发现街道上敷花，花上注有香汁，悬挂绢幡或盖，并铺有美丽的垫物。因为该国国王要隆重地迎接即将莅临的燃灯佛。国王想独自供养燃灯佛，故而禁止贡物贩卖，弥却此时遇到婆罗门之女赏识他的才学并从她手中得到枯萎的花卉，青年弥却又以已发铺燃灯佛经过道路的泥土上，以防沾污燃灯佛之足。由此功德，燃灯佛预言他将成佛号释迦牟尼。

华的供养在教理上的意义，《华严经探玄记》上有这样的解说：华有十义，所示亦尔。一微妙之义是华之义也，表佛门之行德是离粗相，故有华严之说，下以此为准。二开敷之义也，表行之敷荣是性开觉之故也。三端正之义也，表行之圆满是德相之故。四芬馥之义也，表德香普薰是益自他之故。五适悦之义也，表十分之德乐欢喜是无庆之故。六巧成之义也，表所修德相善巧成就故。七光净之义也，表断障永尽而极净故。八庄严之义也，表为了因而庄严本性故。九引果之义，表为生因而起佛故。十不染之义，表处世不染如莲花之故。

而盛放饮食供养的容器可以称为饮食器。普通地见于家庭佛坛。其形制出于应器即钵，乃是在钵下附以台脚，而脚部下方又趋宽阔的形式，通常台脚具有两条或三条隆起带纹。用于密教时，以两座为一组。普通在大坛上一面器的两边各置一个。饮食器通常不加带纹以外的纹饰，但有时在脚或上部钵体的外面附以纹饰。



钵

钵，又称应器、应量器，是印度僧侣手托着用来接受布施的法器，也是盛饮食供于佛前的供养之具。“钵”是梵文 Pātra 的音译，也称为钵多罗可钵多，是僧侣食器的意思。由于汉文原来就有一个意指饭器的“钵”字，故而《敕修百丈清规》认为这是华梵兼名的词。其文云：“梵云钵多罗，此云应量器，今略云钵，又呼钵盂，即华梵兼名。”所以叫作应器或应量器，或者是其体、色、量三方面都与法相应，故名应器，或是因为堪为受供者所用，或者是视食欲来摄取食物的器具亦即与食量相应的，故叫应量器。

修道者使用粗糙的钵来接受布施的习俗，并不限于佛教，古印度修行者常持钵游历四方，《摩奴法典》这部婆罗门教的经典就曾列出钵作为游方者的象征之一。在早期佛教里，它是著名的“比丘十八物”之一，一般称为铁钵。而佛钵是传说中释尊曾经使用过的钵。《方广大庄严经》有四天王向成道后不久的佛陀献钵的传说。有两位商人于归途中遇见佛陀坐于树下，而奉以饮食。当时佛陀思量“过去诸佛，皆悉持钵，今我当以何种容器受此食物?”后来四天王献以黄金制的钵，佛陀却说：“以出家人不合蓄此”从而未予接受。四天王又以银钵、玻璃钵、琉璃钵、赤珠钵、玛瑙钵等奉上，佛陀悉皆不受。佛陀最后接受的是石钵。释尊将四天王所献的四石钵重叠安置于左手，右手按下，合成一钵，并形成四条明显的唇纹。故而后来有的供于佛前的佛钵，就在形制上体现出这一点来。佛钵是石钵，这在《四分律》和《大智度论》里都有所反映。如《四分律》卷五十二讲到，当时瓶沙王以石钵施予诸比丘，佛言不可蓄，这是如来之法钵。而《大智度论》卷二十六也提到，佛不许比丘用八

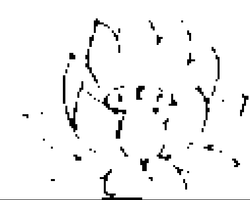


种钵,石有粗细,细者因受垢腻故,世尊自己使用。

佛钵的形状,《出三藏记集》卷十五中说:“又于此国见佛钵,光色紫绀,四际灿然。”而《高僧传·法显传》“弗楼沙国条”也类似地讲佛钵是杂色而多黑,四际分明,厚二分许,甚有光泽。容量方面,《法苑珠林》讲是三斗,《高僧传·法显传》讲是二斗。此外《大智度论》卷二十六中说,所以不准比丘蓄用佛钵,以其重故,它没有明确其具体容量。有人问佛陀的诸位侍者罗陀尔喜、迦须那利、罗多那、伽娑婆罗、阿难等,常持执佛钵侍从世尊,钵既然重,为何不怜悯他们。回答认为侍者虽执持佛钵,以佛之威德力故,又恭敬尊重佛,是以不觉其重,何况阿难身力也大。显然佛钵是十分沉重的。

释尊涅槃后,佛钵被移往印度国外的情形有各种记载与传说。《马鸣菩萨传·付法藏因缘传》卷五首先叙述月氏王攻打马塔加国之卡西时,夺取了佛钵,并挟持马鸣。而《高僧传·法显传》“弗楼沙国条”中则说当佛钵被带到印度北部后,月氏企图夺取,但即使以八头象之力亦无法将其撼动,于是在佛钵处建塔和僧伽蓝,名为佛钵寺,将佛钵安置其中,予以供养。佛钵在诸国间的流传,虽然因记录或传说的不同而有出入,但大致上似乎是在克夏那王朝卡尼西加王在位时,被带到印度北方,而在第四世纪左右传到布鲁萨布罗。《出三藏记集》中有智猛和法勇在罽宾(克什米尔)礼拜佛钵的记载。后来,佛钵辗转流传到波斯,《大唐西域记》卷二“健驮逻国条”中说,王城内东北有一故基,乃昔日佛钵宝台。如来涅槃后,钵流此国,遵式供养数百年。后流传诸国,在波剌斯(波斯)。《莲华面经》上亦有佛钵曾被杀死师子比丘的罽宾米西拉克拉王所破坏,后来到波斯被复原的记载。

这些记载中也有提到钵的流传与后世弥勒诞生的关系。在《莲华面经》的后文说,佛钵在弥勒成道时,和舍利一起出现在虚空中,利益济度众生;《高僧传·法显传》“师子国条”则说,佛钵在诸国



流转后，返回印度弥勒所住的兜率天上，受弥勒供养，而后又到了龙宫，在弥勒成道时分裂成四部，重返原来的山顶。

钵的形制非常简单，近似于中国古代的“盂”。钵壁与开口平行的面为圆形，中空以盛饮食。钵的遗品中有石钵、金铜钵、木钵、干漆钵、瓷钵等。石钵、金钵、银钵为佛、菩萨的供养具，其他则为僧侣所用，包钵之布，称为钵袱、钵袋、钵囊，置放钵的台称为钵支。钵原本没有覆罩之物，但是《释氏要览》中的记载引用了律藏而允许使用覆物，这种覆物是钵盖，使用钵盖的钵是作为供养具的钵。

钵支是专门用于盛接钵的器具，为巴利语、梵文 Pattamalaka 的译语。又写作钵枝、钵支、钵揩。《五分律》卷二十六记述道，有诸比丘以钵盛食，著地而翻，佛就准作钵支，用铜、铁、牙、角、瓦、石、竹、木作，然漆树除外，也准许结草著于其下。可见这是一种放钵的台，但对钵支的具体形态及大小却没有明确的说明。同时《五分律》虽列举了竹、木等制作材料；但在《十诵律》卷五却说，佛陀准许以输、石、铜、铁、铅、锡、白镴、瓦等作钵支，并除去了植物材料。此外《摩诃僧祇律》卷三十二有准许以“象牙骨”制作的记载。现代的钵上阔下窄，底平且有浅环足，原本不易倾动，加以钵支来保持平衡，实属多余，而由此可以推测古制的钵下圆而无底，故须别有钵支停其转动。钵支的形制边缘宽阔，为胴部朝底渐细的容器形态，整体上较扁平。钵支也被称为“随物”、“杂物”，即比丘、比丘尼日常所持的用品之一。

钵袋　包钵的袋子。为三种袋（钵袋、药袋、杂袋）之一。《有部毗奈耶杂事》卷四上说，曾经有苾刍手擎钵去，在路上跌倒，遂使钵堕破，而令事没有完成。有人告诉佛，佛说，苾刍不应手擎其钵。苾刍便以衣角裹钵而去，又废阙如前。佛言应作钵袋盛去。苾刍手携着，又有过失，佛又说不应手持去，应作樺挂缚持行走。以上就是毗奈耶中所记的使用钵袋的缘由。钵袋原本可能是行路时装



钵的袋子,挂在肩上,材料及大小并无特别规定,被列为尼师坛(坐具)的特物(随物)之一,可能是用粗布做成的。《四分律》卷四十一及《摩诃僧祇律》称作"钵囊"。但有的"钵袋"与其说是袋子,不如说是四方形的布。《禅林象器笺》将它称为"钵袱"或袱帕。

杨　　枝

杨枝是著名的"比丘十八物"之一。《梵网经》云:"若佛子,常应二时头陀。冬夏坐禅,结夏安居,常用杨枝、澡豆、三衣、瓶、钵、坐具、锡杖、香炉、漉水囊、手布、刀子、火燧、镊子、绳床、经律、佛像、菩萨形像。而菩萨行头陀时,及游方时,行来百里千里,此十八种物常随其身。头陀者,从正月十五日至三月十五日,八月十五日至十月十五日,此二时中,此十八种物,常随其身,如鸟二翼。"

杨枝即是原天竺(印度)或西域的齿木,《南海寄归内法传》的作者义净根据其实地见闻认为,西国(印度)柳树稀少,佛教之齿木树实非杨柳,"杨枝"的名号是译者据中土的情况而给予与齿木功能相同但材质不同的相应物品的一种称号。而上引列举了比丘十八物的《梵网经》的译文就是写作"杨枝"的,因此中国佛教恰恰是以杨枝的名称认识了齿木的。根据义净的说法,齿木是起床后,清洁牙齿及舌苔的木条,长十二指到八指(约今一百零八公分),与小指一般粗细。此外,清净舌苔也可用铁制或竹制的清洁具来代替齿木。至于齿木的素材,则包括柞条、葛蔓、楮、桃、槐,用柳树的也有。据义净说:"俗依五天之法嚼齿木以为恒事,三岁童子咸即教为之,圣俗皆流通之利益。"也就是说,无论僧俗皆有嚼齿木的习惯。

杨枝的功德,《增一阿含经》认为有五个方面,一除风,二除涎



唾,三得消生藏,四除口臭,五眼得清净。可见使用杨枝的习俗有较多的非宗教方面的作用。同时,《十诵律》卷三十八又将其长度分为上、中、下三种,长者十二指,短者六指,介乎其间的都是中杨枝。同书又记述了杨枝的五种利益,一去口苦,二去口臭,三除风,四除热病,五除痰阴。另外一种列举是,一除风,二除热,三口齿有味,四增进食欲,五令眼明。这说明了许多对健康的益处。义净对杨枝的功用也记述说,久用疾病便少,牙根宿秽久积成坚者,亦能尽刮之。如以汤净漱,更能免腐败至终身。西国无牙疼,为其嚼齿木,良有以也。现在的杨枝虽然已不含在口中咀嚼,但在使用的目的上仍具有共通的特性,但长度极短。

盖

盖是梵语 Chatra 的译语,又称悬盖、宝盖。张挂于佛、菩萨像顶以示庄严的称为天盖,另一种悬挂于坐礼盘或丧礼祭师头顶的称为人天盖。盖还有用于装饰寺院天花板,及密教入门的灌顶仪式的。

古印度部族在重要会议时,为了躲避酷暑,常利用大树的庇荫,部族长老背对着树干而坐。释尊说法时也继承了这种习俗,在诸经典中皆有当时情景的记述。不仅说法时,外行时也有使用伞盖的。如《撰集百缘经》卷二描述频婆娑罗王皈依佛陀,欲请佛陀入城时,提道:“将诸群臣,各执伞盖,蔽护佛及众僧,以入王舍城。”

众所周知,人们表现佛陀的方式,在古印度的艺术中,常以菩提树或伞盖作为佛陀的象征。在严厉反对偶像的时期过去,出现佛像后,不仅象征佛陀的塔顶上依然悬有伞盖,还将莲花天盖悬挂于佛及菩萨像的头上,以示庄严。同时,它的地位与佛像平行。在

用塔作为礼拜的对象,将塔纳入窟院内礼拜的仪式中,以窟院的天花板来代替屋外的伞盖,或者在天花板上刻上莲花。像这种在佛、菩萨像上加上天盖以示庄严的形式,也见于敦煌及中国内地,代表性的作品是云冈第六洞南壁上层的立佛像。同时,云冈等处的龛形,包括尖拱形、圆拱形、天盖形、根屋形等。可见洞窟的形式也被继承下来。

诸经典在赞扬佛陀的庄严尊贵时,常常提到天盖,如《大宝积经·密迹金刚力士会》卷十一在描写供养佛陀的散华为华盖的情形时说,皆各散华奉事献上,密迹金刚力士将其散花化成华盖,承佛之威神,是诸华盖咸来佛所,绕佛及密迹金刚力士三匝,普覆众令。又其宝盖住虚空中,当于佛上,是宝盖出如此美妙音声。而《观佛三昧经》卷六则对佛陀的"佛母法会"情景记述道:尔时,世尊入忉利宫,由眉间之白毫相放光,其光化为七宝大盖,覆于摩耶之上,化成花盖,此花盖中有百亿之化佛,起立合掌向佛母问讯。在这种场合花盖无疑具有象征性的意义,而在仪轨中将其予以具体化的便是天盖。

天盖从形制来看可分为箱形天盖和华形天盖两种。箱形天盖是以方形的箱当作主体,而加上栋造屋盖的形状。栋的部分为平面;天花板的边缘和屋檐则以二段葺板予以装饰,且常绘有忍冬纹、珠纹、圈纹、锯齿纹的彩画,并有木制珠网垂饰,在屋盖的周围以木雕的天人像、凤凰像及金铜透雕的丹形金具来作装饰。箱形天盖可在云冈石窟第九洞的佛传洞、敦煌第四二八洞的壁画及塑像中看见。

华形天盖是继箱形天盖之后的形式。有的华形天盖在莲花形八方上配有小莲花,小莲花各有三莲叶,莲花中心皆是镜子,大莲花的镜子会放射光芒,贯穿八方小莲花的中心,而在各莲花的中心配上五条光线。华形天盖的形制变化比较多,而敦煌第332窟南



壁或322窟南壁“说法图”的天盖系统属于较古老的形制。

悬挂于坐礼盘或丧礼祭师头顶者，称为人天盖，广义的伞盖即相当于它。最初的佛教除患病者及高龄比丘外，一律不许使用伞盖。在《毗尼母经》卷五中记载，比丘不得执盖而行，惟老病者除外。但以后渐行放宽，诸律中出现许多允许用伞盖的记述。不过，允许持用伞盖之目的在于遮雨，而不准当作一般用途。持用五颜六色的伞盖或树皮盖就会遭非难。《摩诃僧祇律》卷三十二有“沙门释子何如王子、大臣持种种杂色伞盖?”或“沙门释子何如下贱人持树叶伞盖?”之记载，可见初期佛教使用伞盖的目的，在于防备高龄、疾病、酷暑及雨天之用。但为避世人非难，禁绝华丽伞盖。

《摩诃僧祇律》卷三十九记载有“树皮盖、多利盖、竹盖、摩楼盖、树叶盖、氈伞盖”等共六种伞盖。其中“多利盖”式样不详。而除前述三者外，增加藤蔓编成的摩楼盖，以及布制成之氈伞盖。又，《根本萨婆多部律摄》卷八说，诸苾刍，为遮雨热，准予持用伞盖。其盖应以竹编、叶缝或布制等。全白，不可与人王相似，亦不可雕饰及使用孔雀毛等。若无雨热，不可持用。伞柄不得以宝物制造，或涂红色;亦不可太长，应与盖等。若入聚落，不可直擎，应偏持。乞食时，若恐天雨，应随行携带，保持伞柄洁净。进入村庄，应寄存民家，乞食完后取回。对伞盖的一般形制及用法做了各项规定。但未对尺寸予以叙述。

《根本说一切有部毗奈耶杂事》卷六对于柄的尺寸记述道:“不应作长伞柄，长度应与二肘齐，或与盖等。”据此可推知伞盖直径约为七十公分左右。唐义净在《南海寄归传·阿育王像》中有更具体的叙述，据说伞盖用竹织，薄如竹箪，一层即可，大小随意。宽二、三尺，顶部双层，拖其柄。其柄之长短，与盖同宽。或涂以薄漆，或苇织为之，或如藤帽之流，中夹纸，使其牢固。虽神州(中国)先行所无，然有其必要，骤雨则不沾衣，酷热则招阴凉。

在密教举行灌顶时，要在三昧耶戒坛上悬持“三昧耶天盖”。而在金刚界及胎藏界的大坛上悬挂的天盖，则称为“金天盖”或“胎天盖”。三昧耶天盖为八角或四角，四方四隅的蕨手吊小幡，分为四区，各区中描绘金刚界三二尊（五佛除外）的象征（三昧耶形）。金天盖的内侧，中央有金刚佛顶，四方绘有白伞盖、火聚、发生及胜等四佛顶的梵字（种子），四中间方向以飞云装饰；至于胎天盖，同样内侧、中央有毗卢遮那佛，而在四方四隅描绘光聚、广生、白伞盖、胜、尊生、发生、寂胜、无边声等八大佛顶的梵字。

幡

幡，又作旛。梵语 patākā 之译语，波多迦系其音译，巴利语称为 paṭākā。

幡原本是武士或武将在战场上夸耀功勋所立的旗子，但自古就被佛教采用，以显示佛及菩萨降魔的威德。《维摩经注》云：“破敌外国则竖胜幡，道场降魔亦表其胜相。”同时，由于幡是表示佛及菩萨降魔的威德，因此它本身即被认为具有降魔及延寿的福德。《灌顶经》卷十一上说：“我今亦造作黄幡，常悬着于刹上，获福德并离八涂苦，得生十方诸佛净土。”供养幡盖可遂心所愿，证得菩提。这说明了造立幡和供养幡的功德。

从各种记载看，在中国早在六世纪末它就用作佛事的供养具了。幡是由三角形的幡头，幡头下部、长方形的幡身、幡身左右垂下的幡手及幡身下部的幡足等各部分组成，素材有布（绢、绫等）、丝、金铜、玉、板、纸等。又因素材、颜色、大小、用途、图案等的差别，在名称上也有细小的出入，种类繁多，甚至一种幡都会有不同的名称。下面就依前述各方面，列举主要的幡如下：



一以材料而言，有锦幡、绫幡、绢幡、平幡、金铜幡、丝幡、玉幡、板幡、纸幡等。

二以颜色而言，有白幡、赤幡、黄幡、青幡、浅黄幡、绯幡、五色幡、杂色幡等。

三以大小区分，有大幡、小幡。

四以使用的场所而言，有堂幡、金堂幡、礼堂幡、讲堂幡、庭幡、屋上幡、高座幡、天盖幡。

五以用法而言，有灌顶幡、续命神幡、荐亡幡、送葬幡、施饿鬼幡等。

六以图案来区分，有绘幡、种子幡、三昧耶形幡等。

锦幡、绫幡、绢幡、平幡是以布为素材的幡，布制的幡又称为裂制幡，还包括罗幡、刺绣幡等种类，金铜幡是薄铜板制的幡，幡本体有些部分系透雕；丝幡是将丝束成幡手幡足，或将绢丝垂下作为幡手幡足的一种幡；玉幡是以玛瑙、琉璃、玻璃、水精等宝物串连而成的幡；板幡由木制成；纸幡则由一张纸裁制而成。

白幡、赤幡、青幡、浅黄幡、绯色幡为单色幡，亦即每一面幡只使用一种颜色，用布、板、纸等作成。通常以青小竹为茎，黄色纸制作。是一种构造极为简陋的幡，多用于密教的修法；五色幡又叫五色彩幡，分为两种类型，一种是具有青赤黄白黑的彩幡，颜色的搭配并无特别的规定；另外一种是将五种一幡一色的幡合并而称作五色幡。五色的寓意为五行，也表示五脏，以此色幡供养佛，即是养护供养者的五脏，及有延寿命的功德。其他一些如八色幡、九色幡、杂色幡等都是将几种单色幡合并起来的总称。

大幡、小幡仅为方便称呼，实际并无一定的尺寸及大小标准。

堂幡、金堂幡、礼堂幡、屋上幡等是以悬挂的地点命名的。金堂幡（又称中堂幡、佛殿幡），讲堂幡和弥勒幡等又总称为堂幡；而密教也将礼堂幡简称为堂幡。在这样的场合，使用八色幡及三昧

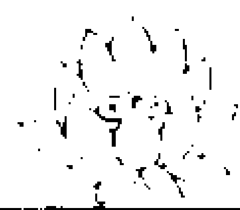


耶形幡。至于悬于诸堂的幡则多使用锦幡、绫幡、刺绣幡。庭幡是祈雨时,用于庭仪的幡,多为玉幡、丝幡、青幡。高座幡是悬挂于导师或讲师高座的幡,天盖幡则悬挂在天盖的四隅。天盖幡又依修法的不同而种类也有差别。如修灌顶时,在天盖四隅悬挂色幡;修延命法时,在四隅挂二面黄幡;而修爱染法时则挂九色幡。

灌顶幡有使用秘锦幡及绣幡的记录。续命幡又称寿命幡。《释迦谱》卷五曾叙述阿育王卧病时,因为建幡祈求功德而获得十二年的延寿。《药师本愿经》也说,彼时病人之亲属朋友,若能为彼时依药师琉璃光如来,请众僧转读此经,燃七层灯,悬五色续命神幡,或得使彼识还,在梦中如明了自见。这表明续命幡为五色幡。荐亡幡又称命过幡,为死者积福德而建,《灌顶经》说,若有人临终而未终,当为之烧香燃灯续明,于塔寺中之表刹上悬命过幡,转读尊经竟三七日。所以然者,乃命终之时于中阴有如小儿身,罪福未定,应为修福,祈愿亡者之神识生于十方无量刹土。承此功德,必得往生。是为命过幡的功德。送葬幡又称四本幡,为葬列之用,用白纸或素绢制作四面,而在每一面分别写上一个弥陀、观音、势至等佛、菩萨的种子字及《涅槃经》上的话"诸行无常,是生灭法,生灭灭已,寂灭为乐"。施饿鬼幡是用于瑜伽焰口的幡,主要使用纸幡,多半十分粗陋。

绘幡是描绘佛、菩萨、明王及天部的幡,包括佛像幡等,种类繁多;至于子幡则是以种子字代替图绘的幡;三昧耶形幡又称佛法幡,是描绘佛及菩萨三昧耶形的幡,所谓三昧耶形,即以形表佛、菩萨为悟道所立的誓愿,如诸佛的印相,观音菩萨的莲花及不动明王的剑等;此外还有一种幢幡,是六角或八角幢型所作的幡,将幢与幡的功德合为一体,而木制幢幡即称为木幢幡。

经文还有一些其他名目的幡,如《文殊师利问经》有龙子幡,《有部尼陀那目得迦》有师子幡、莫羯罗幡、龙幡、揭路荼幡、牛王



幡等。

在殿堂的庄严具中，与幡相配合的还有欢门、幢、盖等。欢门是殿堂内用于庄严佛、菩萨像的一种方形锦制的大幔帐，欢门上大多绣有珍禽瑞兽、奇花异草等。

幢是佛殿里挂着的一种长筒形陈设。大多用丝织品制成，颜色多半为香黄或杏黄。幢的下面，有时还挂有很多如意珠，起装饰的作用。

华盖，笼统地说是一种罩在佛、菩萨像上的平顶圆柱形伞状丝织物。佛、菩萨像罩上宝盖，有“佛行即行，佛住即住”的意思，同时兼有防尘作用。讲师、读师高座上有时也可悬挂宝盖。《维摩经·佛国品》说：“毗耶离城有长者子名曰宝积，与五百长者子，俱持七宝盖，来诣佛所。”这就是说，考究的宝盖上面，还经常盖有珠宝琉璃等物，所以美称为“七宝盖”。

台 座

台座，就是供奉佛像的基座，又有莲花座、金刚座、须弥座的不同。

莲花座，又叫莲座。初唐王勃《观佛迹寺诗》云：“莲座神容俨，松崖圣迹余。”诗中“神”字指的其实是佛。佛教中，莲花是心性清净超脱的象征。据说释迦牟尼诞生前曾现八种祥瑞，其中之一便是池沼中骤然生出大如车轮，茂美无比的莲花。又传说释迦牟尼一生下来就能行地七步，且步步生出莲花。而在经典中，成道后的释迦牟尼佛也常在莲花座上说法。如《华严经》有云：“一切诸佛世界，悉见如来坐莲花宝狮子之座。”

金刚座是一种圆形台座，象征释迦牟尼成道时菩提树下所坐

的那块钻出地面，其下金轮，且本身又平又圆的大石头。《俱舍论》卷十一说："唯此洲中有金刚座，上穷地际，下据金轮，一切菩萨将登正觉，皆坐此座上，起金刚喻定，以无余依及余处，所有坚固力，能持此故。"《大唐西域记》卷八也说："菩提树桓正中有金刚座，昔贤劫初与大地俱起，据三千大千世界之中，下极金轮，上侵地际，金刚所成，周百余步，贤劫千佛坐之而入金刚定，故曰金刚座焉。"

须弥座是依梵语 Sumeru 的观念而制成的佛、菩萨的台座，也是颇具代表性的庄严具。须弥山在古代印度的宇宙观里，位于世界的中心。又据印度神话，它还是帝释天的座所。《大智度论》提到佛陀所以坐须弥座的理由说，诸佛随世俗故，于宝华上结跏趺坐，说六波罗蜜。由于佛学的宇宙观逐渐改造了印度神话，那么作为世界中心的须弥山自然也就象征性地成了佛陀的座所。这种观念在唐代所译的密教经典里尤为浓厚。须弥座有木制的，也有石制的。其基本形制为坛上积基坛的形式。石制须弥座坛上置葛石，坛下据地覆石；而中央立束石，束石与束石之间加入镶板。坛的平面形状常为同心八角形。木须弥座同样是坛上积基坛的形制，上面绕有勾栏。坛上下设框，中间立束。束间加入镶板、连子、格狭间，并在框、束及格狭间上加上华丽的装饰，坛的平面形状同样为同心八角形。

僧　　服

佛教僧人的服饰与世俗的服装有着明显的区别。它以其比较独特的颜色和形制蕴涵着某些佛教的教义和戒律，从而既能满足佛教僧人的宗教生活的需要，同时也使佛教僧人显示出与在家人不同的独特面貌。它的形成，除了宗教上的原因之外，还有历史、



地域、民族、风尚等诸多因素。在古代印度，佛教僧人的服饰在颜色上有着严格的规定，在形制上比较简单。而佛教传入中国之后，由于佛教流传的时间久远，区域广阔，再加上中国独特的政治、文化等等影响，因此，汉族僧人的服饰在承袭古代印度佛教的某些旧制的同时，又有着很多的增制，在僧服颜色上则不如古代印度严格，在形制上除了法衣，还增加了常服。法衣是僧人在佛事和法会期间穿着的服装，主要有三衣、五衣、缦衣、衲衣、袈裟、传衣、金襕袈裟、紫衣、黄衣、法衣、威仪细、挂络、偏衫、裙子、直缀、禅带、卧具、袈裟袋、打包和钩纽等。常服是僧人日常生活中所穿的衣着，主要有海青、衫、褂、帽冠和鞋袜等。佛教僧侣的衣服，根据佛的制度，只限于"三衣"或"五衣"。"三衣"即安陀会、郁多罗僧和僧伽黎。"五衣"是于"三衣"之外，加上僧祇支和涅槃僧。这些僧服，特别是"三衣"，在颜色的选择上有严格的限定。

据《毗尼母经》卷八中说："诸比丘衣色脱，佛听染用十种色，十种色者：一 泥，二陀婆树皮，三 婆陀树皮，四 非草，五 乾陀，六 胡桃根，七 阿摩勒菓，八 佉陀树皮，九 施设婆树皮，十 种种杂和用染。如是等所应染者，此十种色。是衣三点作净法：一用泥，二用青，三用不均色。用此三种三点净衣。"又据《萨婆多毗尼毗婆沙》卷八中说："衣不得用黄、赤、青、黑、白五大色。又有纯色，如黄蓝、欝金、落沙、青黛及一切青者不得着用。绀黑青作衣也不许用，只可用皂、木兰作衣，非纯青、浅青及碧许作衣里。赤黄白色不纯大的也许作衣里用。紫草、捺皮、虬皮、地黄、红绯、黄栌木都是不如法色。"

又据《十诵律》卷十五中说：若比丘得新衣，如青衣、泥衣、茜衣、黄衣、赤衣、白衣者，应以青、泥、茜三种色中，随一坏是衣色。

《五分律》卷二十中说："不听着纯青黄赤白黑色衣。"并且说黑色衣是产母所着，犯者波逸提。其余四色犯者突吉罗。

又据《摩诃僧祇律》卷二十八中说:比丘“不听着上色衣,上色者,丘佉染,迦弥遮染、俱鞞罗染、勒叉染、卢陀罗染、真绯欝金染、红蓝染、青染、皂色、华色,一切上色不听。应用根染、叶染、华染、树皮染,下至巨磨汁染。”

以上这些文字,主要说明三点:第一、“三衣”的颜色,不许用上色或纯色;第二,所有新衣必须有一处点染上一块别种颜色,以破坏衣色的整齐而祛除对衣服的贪着,即所谓“坏色”或“点净”。第三,列举了许多可染用颜色及不可用之颜色。

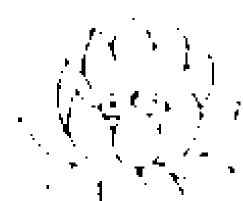
虽然在佛教律制中,禁止用上色、纯色的僧服,但是染僧服还是有多种不同的颜色可用。在习惯上,用得最多的是赤色。例如释迦如来的衣色,在《魏志》卷三十裴注中引《西戎传》说:“浮屠太子也,父曰屠头邪,母云莫邪,浮屠身服色黄。”但这是汉地人的记载,未必确实。在《大唐西域记》卷二中说:“那揭罗曷国有释迦如来的僧伽胝袈裟,是细氎所作,色黄赤。”

又据《一切有部毗奈耶杂事》卷二十九中说:佛的姨母大世主与五百释女在劫比罗城多根树园听佛说法,三请出家而佛不许。佛从劫比罗城去往贩苇聚落的时候,大世主与五百释女便自剃头发,着赤色僧伽胝衣,追随佛后,一直到相思林中,因阿难的恳求,才得到佛的允许而出家。

又据《大唐西域记》卷一中说:梵衍那国有阿难弟子商诺迦缚婆的九条僧伽胝衣是绛赤色。

又《善见律毗婆沙》卷二中说:阿育王时大德末阐提到罽宾犍陀罗吒国教化,在雪山边阿罗婆楼池水上行,自着赤衣。

由以上这些事实来看,在初始一、二百年中,僧衣的颜色是习惯用赤色的。“三衣”总称为“袈裟”,而“袈裟”的本义即“赤色”。如《四分律·衣犍度》卷三十九初云:“如是十种衣应染作袈裟色持。”“袈裟”二字,据《一切经音义》卷五十九中说:“加沙字本从毛



作'加沙'二形。葛洪后作《字苑》始改从'衣'。按外国通称袈裟，此云不正色。……真谛三藏云：'袈裟此云赤血色衣。'"用赤色的名称作为"三衣"的总称，这就说明在习惯上，"三衣"总是赤色的。

印度的佛教，在佛灭度后二百至五百年间，在教理上分化为二十部，在戒律上分为五部。于是"三衣"的颜色也各有不同规定，以标帜自己的宗派。如后汉安世高译《大比丘三千威仪》卷下末描述袈裟的颜色时说："萨和多部者，博通敏智，导利法化，应着绛袈裟。昙无德部者，奉执重戒，断当法律，应着皂袈裟。迦叶维部者，精进勇决，极护众生，应着木兰袈裟。弥沙塞部者，禅思入微，究畅玄幽，应着青袈裟。摩诃僧祇部者，勤学众经，敷演义理，应着黄袈裟。"又东晋失译《舍利弗问经》中叙五部律众的衣服与《大比丘三千威仪》所说大致相同，只是将萨和多部和昙无德部的衣色互易，说萨和多部应着皂色，昙无德部应着赤色。由此看来，虽然五部的衣色各各不同，但原来的赤色袈裟，在五部中却还通用。据《一切经音义》卷五十九中引真谛三藏说："外国虽有五部不同，并皆赤色。言者黑木兰者，但点之异耳。"从现在东南亚各国都用黄衣来看，正是摩诃僧祇部的流传，从原本点净的规定，而发展成为衣色的规定的。

据一些历史记载，当初印度僧人刚来中国时，也是以身着赤色袈裟者为多，这自然也成为佛教传承上的一部分内容。《弘明集》转引《理惑论》说："今沙门被赤布，日一食，闭六情，自毕于世。"直到现在近两千年，沙门的袈裟还是以赤色为主的。

但是，历史上也曾有过一段时间，出现了僧侣的袈裟颜色相当混乱的现象。据《唐书》记载，唐武后朝，有僧法朗等重译《大云经》，托武后亦弥勒佛下生，为阎浮提洲主唐朝。这种附托自然是有利于武后易唐为周作舆论上的准备，因而有功于武后朝，武后亦依唐代三品以上官员服紫的规定，赐予沙门法朗等九人以紫袈裟。

此后风行一时，在唐宋两代，一直都以朝廷赐紫袈裟、绯袈裟作为沙门的荣耀，因而引起不顾戒律的约束，随意选用袈裟颜色的混乱现象。不过，从汉代直到现在，总体上佛教僧侣的袈裟还是以赤色为主的。因太执着于“赤色”，遂以朱红袈裟为最普遍，最尊重，殊不知，朱红色恰恰是戒律中所不允许的“上色”和“纯色”，而古之僧侣所披之赤衣，是红而兼黑或红而兼黄的。

由于汉地较之印度天气寒冷，中国的僧侣们仅仅靠“三衣”或“五衣”是无法御寒的。不仅汉人不习惯仅着“三衣”，即使是西来的大德高僧，只披袈裟也过不了汉地寒冷的冬季。因此，汉僧根据佛制有许蓄百一长物的规定，于三衣之外，又根据实际需要，再添置其他衣服，并在颜色上也形成一定的规制。

大约在东晋之时，由于佛教兴盛，汉人出家的增多，那时便出现了不同于袈裟的僧服“缁衣”。所谓“缁衣”，是就汉地原有的那种宽袖大袍的传统服装基础上，稍微改变其式样而固定地成为僧侣们日常穿着的服装，只是在颜色上作了规定。据宋赞宁《大宋僧史略》卷上引《考工记》云：问：缁衣者色何状貌？答：紫而浅墨，非正色也，七入为缁色。以再染黑为緅色，即是雀头色，又再染才成“缁”色。“纁”即是浅绛色，“緅”是青赤色，由“绛”而逐渐加深，最后成为“缁”色，即现在所说的“红青”色，其实是微带赤意的黑色。

黑色的缁衣，自东晋之时起，已很风行了。那时的僧徒们被称为“缁衣”或“缁流”，可见僧人已普遍着缁衣了。据元释念常撰的《佛祖通载》所记，南朝刘宋时，“时有僧慧琳者，以才学得幸于帝，与决政事，时号‘黑衣宰相’”。另有齐初荆州竹林寺僧慧与玄畅，则被称为“黑衣二杰”（《高僧传·僧慧传》）。此时，“缁衣”已成为了沙门的代号；缁衣和白衣，则成为后来僧侣的对称，谓之“缁素”。

至于僧侣的常服，何以要选用“缁色”，虽然难以考定，但大致上是从中国传统的宗教色“玄色”演化而来的。



最初,道士的服色为“缁色”。北魏郦道元《水经注·柬水注》卷六中云:“地有固活、女疏、铜芸、紫范之族也。是以缁服思玄之士,鹿裘念一之夫,代往游焉。”称道家采药者为“缁服思玄之士”,可见缁色本是中国古代的宗教服色。早期的佛教受道家影响很大,因而佛教僧人在常服上也选用此色。当时,释道之分只在用冠、用巾的不同,道士顶黄冠,结果“黄冠”成为道士的专称,而“缁衣”则成为僧人的别号了。随着佛教势力的发展,僧徒骤增,穿缁衣的也就更多了。于是道士不得不改变他们的服色,而僧服则反客为主,使缁衣成为佛教僧徒的专门服色。但僧人之服缁也不是一帆风顺的。据《僧史略》载,北周武帝曾禁沙门服缁,令改服黄色,从此,僧侣常服的颜色便多样起来了。宋赞宁《僧史略》卷上云:“今江表多服黑色赤色衣,时有青黄间色,号为黄褐,石莲褐也。东京关辅尚褐色衣,并部幽州尚黑色。”又云:“昔唐末豫章有禅师见南方禅客多搭白衲,常以瓿器盛染色劝令染之。今天下皆谓黄衲为观音衲也。”可见此时,僧服颜色不仅有黑色赤色,也有黄褐、石莲褐之类,色彩较以前为多了。中国文化的发展,在北方偏于保守,所以,地处北方的并部幽州保持着尚黑色的习惯,一直影响到现在,北方僧侣服黑色的依旧比较多。

到了明代洪武初年,朝廷正式制定了僧人的服色。明《礼部志稿》云:“洪武十四年令,凡僧道服色,禅僧茶褐常服,青绦、玉色袈裟;讲僧玉色常服,绿绦、浅红色袈裟;教僧皂常服,黑绦、浅红袈裟。”又云栖的《竹窗随笔》中说:“衣则禅者褐色,讲者蓝色,律者黑色。”据《山堂肆考》云:“今制禅僧衣褐,讲僧衣红,瑜伽僧衣葱白。瑜伽僧,今应赴僧也。”可见明末时僧侣衣制逐渐变更。现南京宝华山是律宗的祖庭,每当传戒时,住持仍着黑常服红袈裟,而求戒者着黄常服黑袈裟,此犹是明代旧制。现在僧侣的常服大多为褐、黄、黑、灰四色。在北方有黄绿色,称之为湘色。在这五种颜色之



中，又各任意深浅不一，是没有具体一定的规制的了。

三　　衣

三衣，梵语 Trīni cīvarāni，巴利语 Tīṇi cīvarāṇi，音译“支伐罗”，乃指印度僧团所准许个人拥有的三种衣服，即：(一)僧伽黎(梵语 Saṃghāti，巴利语同)，汉译为大衣、复衣、重衣、杂碎衣、高胜衣、入王宫聚落衣等等。此衣穿在最外面，是正装衣，即僧人的礼服，凡说法、见尊长，或奉召入王宫、上街托钵乞讨布施时必须穿着，故又称“祖衣”；因穿着时别具威仪，又称作“庄严衣”。它由九条到二十五条布缝成，分为三品九种：下由九条以二十五条布缝成，分为三品九种：下品三种分别为九条、十一条、十三条，每条皆两长一短；中品三种分别为十五条、十七条、十九条，皆三长一短；上品三种分别为二十一条、二十三条、二十五条，每第四长一短。大衣的隔数，从九条衣的二十七隔到二十五条衣的一百二十七隔不等。条数、隔数越多，着衣者的身份越高贵。僧伽黎又称“九条衣”或“九条袈裟”。(二)郁多罗僧(梵语 Uttarāsanga，巴利语同)，汉译为上衣、中价衣，又称入众衣。它由七条布缝成，每条两长一短，共计二十一隔，故又称“七条衣”或“七条袈裟”，此衣穿在五条衣之上，为礼诵、听讲、布萨时所穿用。(三)安陀会(梵语 Antaravāsa，巴利语 Antaravāsaka)，汉译为下衣、内衣、身里衣、中着衣、中宿衣、五条衣等等。安陀会属单层衣，可衬体而着，穿在最里面，一般作为僧人日常工作时或就寝时所穿之贴身衣。它由五条布缝成，每条一长一短，共计十隔。通常又称“五条衣”或“五条袈裟”。

僧伽黎、郁多罗僧、安陀会皆规定以“坏色”(梵语 Kaṣāya)制成，故又称为“袈裟”。中日二国，三衣日趋形式化，而有各种袈裟



之制作。惟有七条、五条袈裟乃是依照印度法衣之规定制成。

“三衣”之制法,规定颇详细。即将一整块布,切割成长短不一之小布片,纵的缝合之后,再以规定之条数作横的缝合。由此种裁剪样式观之,缝合后都作长方和正方的水田形状,故又名田相衣、水田衣、割裁衣。关于田相衣的说法,据《摩诃僧祇律》云:“佛住王舍城,帝释石窟前经行,见稻田畦畔分明,语阿难言,过去诸佛,衣相如是,从今依此作衣相。”于是在制作三衣时,便把布条纵横交错,拼成“田”字形,这一种制作方法,在印度因佛教部派不同,细节上亦有差异。我国与日本的制法趋向华美化,仅在割裁方法上沿袭旧规。由于其制作特殊,故不为其他地方采用。佛教徒解释这种“田”字形衣服的意义说:田畦贮水能生长嘉苗,养形养命。法衣如是制作,亦能增长僧人心中的善苗,以养身法慧命。另外还说,穿着此种衣服,除增养善苗之外,可令人舍弃欲望,且不虞被盗。

至于僧人为何蓄“三衣”,也有一定的说法。在古代印度,最初的僧服都是从垃圾中拾来或施主施舍的,没有选择余地,其颜色、质地也是五花八门,应有尽有的,自然不可能产生统一的僧服,据说佛祖释迦牟尼为此又颇费了一番脑筋。特别鉴于一些僧人恣意积贮越来越多的衣服,他首先考虑到僧服应以几件为宜。据《四分律》上说,释迦牟尼曾在一个极其严寒的夜晚,亲身端坐露地,进行体验。开始他只着一衣,中夜寒风袭来,感到寒冷难挨,又加上一衣;后半夜时,逼人的寒气使之竟难以坐稳,便穿上了第三件衣服。这三件衣服一件厚似一件,终使释尊度过了最为寒冷的一夜。于是,他根据自己的亲身感受召集众僧宣布,从今以后,出家弟子只可蓄三衣,分为轻、中、重三件,按照印度一年分为春、夏、冬三季的冷暖变化,还规定了三衣的穿着时序,即冬天穿着重衣,夏天穿着轻衣,春天穿着中衣,以便夏防虫,冬防寒。从此,佛教出家僧人的衣着便又有了“三衣”之称。随着佛教的流播,三衣的制作方法及

穿着场合,也逐渐固定下来了,形成了一定的规制。

另外,"三衣"因为最初是由许多碎布片补缀而成的,故又名百衲衣、衲衣,僧人因此常自称为衲衣人、衲子。据《十诵律》载,衲衣得名于五衲衣,即(一)有施主衣,(二)无施主衣,(三)往还衣,(四)死人衣,(五)粪扫衣。又说,佛祖初度五比丘时就提倡着五衲衣。

"三衣"总称为"袈裟",原来译作"加沙",东晋的葛洪撰《字苑》,下方添衣,改作"袈裟",袈裟除了前面所述的安陀会、郁多罗僧、僧伽黎以及五条衣、七条衣、九条衣诸名称外,根据佛教的意义,还叫作离染服、离尘服、出世服、去秽衣、无垢衣、莲花衣、消瘦衣、忍辱铠等等。中国汉簇僧人的袈裟中穿三衣中的一件,搭在常服外面。而且,只有受了"三坛大戒"的僧人,才能搭七条衣和九条衣。

五　衣

僧服除了"三衣"之外,尚有两种衣,即"僧祇支"和"涅槃僧",与三衣合称为五衣。僧祇支,梵语 Saṃkakṣikā,巴利语 Saṅkacchiā,又写作僧脚崎迦、僧竭支、僧却崎、僧脚崎,汉译为覆肩衣、覆腋衣、掩腋衣、掩腋衬衣等。一般简称为祇支,是一种长方形衣片。袈裟上左肩挂到右腋,偏袒右肩时,常露出胸部,于是有了为遮蔽胸部使用的内衣僧祇支。此衣穿在三衣里面。据《五分律》卷二十载:"诸比丘或有不着僧祇支而入聚落者,诸女人见其露现胸臆而予以笑弄。"於是佛陀乃规定必须穿着。同时,在《摩诃僧祇律》卷三十八中也记述:"有年少端正之比丘尼,着衣道行时现出两乳,男子见而笑之。"因而订立了与比丘相同的制度。僧祇支的穿法,《大唐西域记》卷二云:"僧却崎覆左肩,掩两腋,左开右合,长裁过腰。"而在义净的《南海寄归内法传》卷二亦云:"其僧脚崎衣,即是覆髆。更加一肘始合



本仪。其披着法露左肩，交搭左膊。恒着于房者，惟此奥裙。”僧祇支附有衣带，形状在《四分律》卷四十一中说：“比丘得上狭下宽衣，受作僧祇支。”但也未必都是这种式样，有的是长方形布作僧祇支。僧祇支据说原为比丘尼所用之衣，后来准许比丘也如此穿着；另一说此衣为比丘、比丘尼共通的衣类。

涅槃僧，梵语 Kusūla，又写作厥修罗、俱苏洛迦等，汉译为篇衣、禅裙、下裙、内衣等，为比丘尼所用“五衣”之一。涅槃僧是系于腰部的长方形布片，缝合其两端而成，像浴巾一样围在腰间，掖在腹部，并以腰纽固定。僧祇支与涅槃僧这两种衣是热带与亚热带人的贴身便衣，但并不适合中国的气候和民族习惯，汉族僧人一般不采用。当然，同“三衣”一样，僧祇支与涅槃僧也须以坏色制成。

缦 衣

缦衣，梵语 Paṭṭa。音译钵吒，也译作缦条，用两幅布做成。缦者，漫也，即不按规定裁制，通贯而无田相的非正规袈裟，称为缦衣，多为黄褐色，沙弥、沙弥尼未受具足戒时穿用；比丘、比丘尼也可以穿。在家的佛门弟子优婆塞、优婆夷，也可以有一件缦衣，但在日常生活中不能穿，只有在作佛事、礼忏时方能穿着，故又名“礼忏衣”。

衲 衣

衲衣，僧衣的另一名称。又作纳衣、粪扫衣、弊衲衣、五衲衣、百衲衣。“衲”是补缀的意思，盖因袈裟是由许多碎布补缀合成的，

故而名之。出家人着衲衣,在《长阿含经》中就有记载:“尊者迦叶着衲衣来诣佛所。”《大智度论》亦云:“五比丘问佛:当着何衣?佛言:应披衲衣。”可见是为佛陀所许之衣。

衲衣是以世人所弃之朽坏破碎衣告修补缝缀所制而成之法衣。比丘少欲知足,远离世间之荣显,故穿此衣。粪扫衣是就衣材而名,衲衣则就制作方法而说。因而僧人常自称为“老衲”、“布衲”、“衲僧”、“衲衣人”、“衲子”、“小衲”,僧众则呼为“衲众”,皆取于着衲衣之义。

据《十诵律》所载,衲衣得名于五衲衣,即(一)有施主衣,(二)无施主衣,(三)往还衣,(四)死人衣,(五)粪扫衣。所谓粪扫衣,在《释氏要览》中云有二类各五种,(一)道路弃衣(脱厄衣),(二)粪扫处衣,(三)河边弃衣,(四)蚁穿破衣,(五)破碎衣。另五种,(一)火烧衣,(二)水渍衣,(三)鼠咬衣,(四)牛嚼衣,(五)产母弃衣。据《释氏要览》卷上引《十诵律》所云:着衲衣有十利:(一)在粗衣数,(二)少所求索,(三)随意可坐,(四)随意可卧,(五)浣濯易,(六)少虫坏,(七)染易,(八)难坏,(九)更不余衣,(十)不失求道。又云:“体是贱物,离自贫,故不为盗所贪,常得资身故,少欲者,须济形苦,故上士着之。”而据《四分律删繁补阙行事钞·头陀行义篇》引《十住毗婆沙论》而引出以下十利:(一)惭愧,(二)降寒热毒虫,(三)表示沙门仪法,(四)一切天人见法衣尊敬如塔,(五)厌离心者染衣非贪好,(六)随顺寂灭,非为炽然烦恼,(七)由着法衣有恶易见,(八)更不须余物庄严故,(九)随八圣道故,(十)当精进行道,不以污染心于须臾间。

以上所说的衲衣,皆是指袈裟而言。后来僧侣的衣服,也常是破旧而经过补缀的。于是,衲衣遂成了僧服的通称。《酉阳杂俎》续集《徵释门衣事》云“五衲三衣”,即是通指僧人之法服与常服的明证。



袈 裟

袈裟，梵语 Kaṣāka，巴利语 Kasāya，汉译作坏色、不正色、染色、秽色、赤色，指缠缚于僧众身上之法衣，以其色不正而称名。又作袈裟野、迦罗沙曳、迦沙、加沙。袈裟是僧人最重要的服装。

袈裟的颜色　袈裟的颜色在诸律中各有异论，然大抵赞同三种坏色之说，即以青、泥（皂、黑）、茜色（木兰色）三种为袈裟之如法色（或谓若青、若黑、若木兰色）。据《四分律删繁补阙行事钞》卷下一复举青、黄、赤、白、黑五方正色与绯、红、紫、绿、琉黄等五方间色为不如法色。然《大比丘三千威仪》卷下、《舍利弗问经》等更说五部衣色殊异，而以青（化地部）、黄（大众部）、赤（法藏部）、黑（说一切有部）、木兰（饮光部）五种为如法色。法藏《梵网经·菩萨戒本疏》卷三，解释袈裟为混和青等五色而染成一不正色之意，然义寂于同疏卷三谓，小乘五部各用一色，然大乘菩萨于五无所偏执，通服不正之五色。又吉藏《金刚般若疏》卷二，玄应《音义》卷十五、《南海寄归内法传》卷二等皆以袈裟之浊赤色为佛本制，所谓青、黄、木兰三色之别唯在衣上点净之异，虽为有力之传说，但似欠妥。《毗尼母经》卷八称，诸比丘衣色退脱，佛听许染用十种色，此即法衣不仅一种赤血色衣之明证。

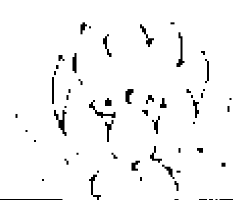
佛教传入中国后，汉魏时穿赤色衣（被赤衣），后来又有黑衣（缁衣）、青衣、褐色衣。唐宋以后，朝廷常赐高僧以紫衣、绯衣。明朝佛教分禅（禅宗）、讲（天台、华严、法相宗）、教（又称律，从事丧仪、法事仪式）三种类别，朝廷明令规定禅僧穿茶褐色衣和青绦玉色袈裟，讲僧穿玉色衣和绿绦浅红色袈裟，教僧穿皂衣和黑绦浅红色袈裟，然后来一般皆穿黑衣。

衣体　袈裟之材质，称为衣体或衣材。有关衣体之种类，《善见律毗婆沙》卷十四举驱磨、古贝、句赊耶、钦婆罗、娑那、婆兴伽等六种，《十住毗婆沙论》卷十六举出居士衣、粪扫衣两种，《摩诃僧祇律》卷二十八列出七种，《四分律》卷三十九举出十种。此等皆以作一重为法。然而，假若材体细薄时，亦允许作数重，称为重法。大凡僧众之法衣，以避在家并外道人所用者为旨，即在于与俗人有异。另《四分律》卷四十所列绣手衣、草衣、树皮衣等，为外道之法，僧众不着用；《摩诃僧祇律》卷二十八谓上色衣不异俗人，所谓丘佉染、迦弥遮染、青染、华色等，如是等皆不着一切上色。但衣体得用细绢与否，古有异论，道宣律师以之为非法，义净三藏反以为如法。

制法　袈裟的制法，先割裁成片，尔后缝制，以标示田相为法，称为割截衣，久之亦成为袈裟之异称。割截像为既经裁作袈裟者，不能再供其他贩卖贸易之用。由此，佛教弟子等能对衣物舍弃欲心，并去除盗人夺取之意。三衣虽皆以割截为法，若财少难办时，亦允许以外叶揲于不割截、无田相之缦衣上，称为“揲叶”。又安陀会之一种，特允许叠作叶，称为“褶叶”。

缝法可分马齿缝、鸟足缝两种。袈裟四周设缘，以防破损。缘内边之四隅设揲，称四揲，俗称四天王，有助贴治轻举之功用；又于左肩内面处设帖，称“肩揲”，以此处易藏垢腻，常洗速坏，故设之。穿帖置痴，胸前缘边作纽，以防衣脱落。关于痴、纽之位置，亦有不同之说法，就材料亦有异说，后世以象牙作圆镮，称“镮”，或“哲那镮”，代替痴(钩)而置于胸前。

披着法　袈裟有通挂左右肩之“通肩”，与裸露右肩披挂左肩之“偏袒右肩”两种。于对佛及师僧修供养时，偏袒右肩；若外出游行或入俗舍时，披通肩法。据《大比丘三千威仪》卷上举著用法衣之五事，是亦出行之法。《四分律》卷十九、《毗奈耶》卷十等，谓僧众须整齐披三衣。《五分律》卷二十谓，依时宜，袈裟听许反覆披



着。复有不披袈裟亦不得罪者,此有四事,如《大比丘三千威仪》卷十载,一无塔寺,二无比丘僧,三有盗贼,四国君不乐道。

袈裟十利功德及异称　大凡袈裟为贤圣之帜,自古为佛教教团所尊重。《大乘本生心地观经》卷五举袈裟十利,即穿袈裟有十种功德:一以之覆身,离羞耻而具惭愧;二离寒热、蚊虫、恶兽;三示现沙门之相,见者欢喜,离邪心;四是人天宝幢相,可生梵天之福;五穿着之时,生宝塔想,灭除诸罪;六染为坏色,断离五欲想,不生贪爱;七袈裟是佛净衣,永断烦恼而作良田;八消罪而生十善;九如良田,能增长菩提之道;十如甲胄,烦恼之毒箭不能害。又据《释氏要览》卷上载,释迦如来昔为大悲菩萨时,曾于宝藏佛前,誓愿于己成佛时,袈裟能成就五种功德:一佛弟子虽犯种种邪见,然若能敬心尊重袈裟,必可达声闻、缘觉、菩萨等三乘之果位,得不退转;二天龙、神、鬼、人及非人,若能恭敬袈裟,则可于三乘解脱道上,得不退转;三若有鬼神、诸人,为饥渴、贫穷等所迫,得袈裟小块乃至四分,即可饱含充足;四若众生共相冲突,起怨贼之想,如念及袈裟之神力,便生慈悲之心;五若持有袈裟小块,恭敬尊重,则一旦在兵阵,常得胜于他人。

《悲华经》卷八、《大乘悲分陀利经》卷六载,佛之袈裟能成就至圣功德。

袈裟复有种种异称,如福田衣,即表法衣之田弘四利益,增三善心,养法身慧命之意。以三种坏色为衣,令贪心不起,称离尘服;入道者身被此服,则烦恼折落,称消瘦衣;借喻体净无垢类芙蕖,称莲华服;三色相间共成一衣,故又称间色衣。以上四者系出自《金刚般若疏》卷二。又袈裟被挂于身,其模样有如庄严之法幢,称胜幢衣;不为外道所破坏而称降邪衣;不为众邪所侵,故又称为幢相衣、解脱幢相衣。此外复有功德衣、无垢衣、无相衣、无上衣、解剖服、道服、出世服、去秽衣、慈悲衣、忍辱衣、忍辱铠、阿耨多罗三藐



三菩提衣等之称。

架裟之演变　依佛本制，袈裟包括安陀会(即五条衣)、郁多罗僧(七条衣)、僧伽黎(即九条大衣)三种，称为三衣，其制法一定。有关颜色，虽有诸说，大抵不拘颜色，而以质素为要。然后世流于华美，以至用黄、赤等正色或金襴衣等，殆失本制，又搭袈裟，用于印度等属热带地方，多直接用袈裟穿着其身，故印度僧团唯拥有三衣。而在中国、日本等地，则将袈裟披着在褊衫或僧服上，袈裟与衣，合称为袈裟衣。尤其在日本安陀会出现种种变形，衍生出五条袈裟、小五条、三绪五条袈裟、轮袈裟(或种子袈裟)、叠五条(或折五条)、络子、威仪细、铃悬之别。此外，另有平袈裟、甲袈裟、衲袈裟、远山袈裟等种别。

传　　衣

传衣，系禅林用语，即“传法衣”、“得法衣”。禅宗为表示传法之信，故自释尊以来，各祖师均有传承其法衣(袈裟)之传统。后世禅林亦承袭之，在门下选出优秀之弟子，而将教法传之，为表征记，亦授与僧衣，故又称此种僧衣或袈裟为信衣。此外，传授教法，亦称“传衣”。

古来所谓“传衣”，即以金袢大衣为法衣，系表示传法之信。只是据《景德传灯录》卷三载，弘忍传法衣于慧能之后，不复再传。

《六祖惠能大师传法宗旨》云：“忍大师即将所传袈裟付能大师，遂顶戴受之。大师问和上曰：‘法无文字，以心传心，以法传法，用此袈裟何为？’忍大师曰：‘衣为法信，法是衣宗，从上相传，更无别付，非衣不传于法，非法不传于衣。衣是西国师子尊者相传，令佛法不断，法是如来甚深般若。知般若空寂无住，即而了法身；见



佛性空寂无住,是真解脱。汝可持衣去。'遂则受持,不敢违命。然此传法袈裟是中天布,梵云'婆罗那',唐言'第一好布',是木绵花作,时人不识,谬云'丝布'。"据《唐书》记载,唐时武后拜神秀为国师,神秀又推荐慧能大师,武后派专使往迎慧能大师,慧能大师知道有危险,托病不去。武则天开口要传法袈裟,慧能大师无奈只得献出。武则天遂将此传法袈裟转赐给智诜禅师(弘忍十弟子之一),另送给慧能大师袈裟一件及绢五百匹,作为报酬。慧能大师换得袈裟以后,仍旧当作达磨大师所传袈裟,表示佛法正统所在。智诜禅师得到木绵袈裟之后,怕被劫杀,也是深藏若虚,最后亦不知此传法木绵袈裟所终于何处。至于慧能大师,仍依照弘忍大师旧例,允许弟子十人各自立门户,收徒传教,但不再传衣,并对弟子们说:"我为了保存这件袈裟,三次有刺客来取吾命,吾命如悬丝,恐后代受衣人因此短命。不传此衣,汝等依然能弘盛我法。"从此,禅宗遂不再传衣,但仍沿此习称。至后世,禅宗师宗对其嗣法弟子,仅传一般之袈裟。

金襕袈裟

金襕袈裟,即以金缕织成之袈裟,又作金色袈裟、金缕袈裟、金色衣、黄金氎衣、金色氎。印度早已行之。《贤愚经》卷十二载,佛陀之姨母摩诃波阇波提曾手织金色之氎毛,欲赠如来,如来因使憍昙弥施舍众僧,众僧不取,后为弥勒所披着。《中阿含经》卷十三、《杂宝藏经》卷五、《大毗婆沙论》卷一七八、《大唐西域记》卷六均有记载此事,此为金襕袈裟之来历。又《大唐西域记》卷九、《景德传灯录》卷一载,佛陀以姨母所献之金色袈裟传于迦叶,后来成为禅宗的传衣。据《景德传灯录·释迦牟尼佛章》云:"世尊告迦叶:'吾



将金缕僧伽梨衣传付于汝，转授补处，至慈氏佛出世，勿令朽坏。'"又《景德传灯录·摩诃迦叶章》云："迦叶持僧伽梨衣，入鸡足山，俟慈氏下生。"而在《联灯会要·二祖阿难尊者章》中说："祖（阿难）问迦叶云：'师兄！世尊传金襕袈裟外，别传个什么？'迦叶召：'阿难！'祖应诺。迦叶云：'倒却门前刹竿着。'"因迦叶是禅宗初祖，所以后来，金襕袈裟成为禅宗的传衣，盖缘起于此。

紫　　衣

紫衣，即朝廷赐予高僧大德之紫色袈裟或法衣，又称紫服、紫袈裟。此起始于唐武后朝。唐载初元年（690）武则天以紫衣赐予重译《大云经》的有功之僧法朗等九人，此为赐紫衣之嚆矢。佛制原不许用紫色、绯色作袈裟，惟我国自古即许高官披着红、紫色之朝服，复设朱、紫、绿、皂、黄等绶条，此区别官位之高低。沙门仿此而有紫衣之披着，并风行一时。唐宋时代，一直都以赐紫衣为沙门之荣耀。五代、北宋以后，赐紫衣之范围放宽，举凡从事译经之外国三藏，或负有外交使命来朝之使僧，皆赐予紫衣。宋代开宝二年至太平兴国四年（969—979），每于天子诞节，召请天下僧至殿庭，试以经、律、论之义十条，全部通过者即赐紫衣。此种自天子处获得紫衣之僧人称为"手表僧"，其后渐滥，遂有功德使上奏而废止，改由亲王、宰臣、地方长官之推荐者中选出，再由门下省授予"紫衣牒"（即准予披着紫衣之证明文件），称为"帘前紫衣"。



黄 衣

黄衣,即指黄色法衣。黄色原为戒律所定五正色之一,僧众禁用黄色。黄衣为我国古代古官服之一,用于僧服,系始于北周。据《北史·上党刚肃王焕传》云:"初术氏言,亡高者黑衣。由是自神武后每出门不欲见桑门,为黑衣故也。"周武帝因此谶语,禁止沙门服缁,令改服黄色衣。逮至元朝,更屡屡颁赐黄衣,故传至今日,亦常有以黄色制成法衣者。喇嘛教之新教派穿着黄色衣帽,一般称为黄衣教派或黄教。

法 衣

法衣,又作法服、僧服、僧衣,即指僧尼所著之服,为佛所指定之衣服,即如法衣,应法衣之意。释尊所制定之衣服有三衣、五衣等,通称法衣。中国、日本等地,由于气候、风俗上异于印度,加上历史变迁,故法衣之范围有所增广,形式也较原制多样,凡僧尼在佛事、法会期间所穿,被认为不违背戒律佛法之衣服,皆可称为法衣。即于三衣(即袈裟)之下,另着之衣,亦并称为法衣。于禅宗,则特称传法时所授与之金襕衣为法衣。

法衣因其染色而称为袈裟,或称福田衣、降邪衣、幢相衣(解脱幢相衣)、莲华衣、田相衣等。有关三衣之制法,《十诵律》卷二十七及《四分律》卷四十等,均有所规定。首先割截成小布片,而后再缝合而成,此乃为杜防法衣之他用,并使僧尼舍离对衣服之欲心,以及避免他人之盗取而有此制法。依规定所裁之衣,称为割截衣;反

之，若不依规定所裁之衣，则称缦衣。纵纵缝合，称为竖条；横横缝合，称为横堤，由于两者纵横交错而显田形，故称田相。至于裁缝，亦有规定，禁止直缝。布料太薄则需要重叠缝制，其重叠层数亦有一定。

法衣之颜色，诸律所论各异，大抵诸律皆赞同三种色之说，即以青、泥、木兰（又作茜、栈、赤、乾陀、不均色等）三色为如法色，称为袈裟和法色。又《四分律删繁补阙行事钞》卷下举青、黄、赤、白、黑等五正色及绯、红、紫、绿、碧等五间色为不如法色，故禁用之。亦有一说，认为青、黄、赤、黑、木兰为五如法色。

至于如何穿着法衣，亦有规定。通常将衣之两端，由左肩披至右胁下后，将环挂于扣或钩上固定，称为搭衣。坐禅时则可覆搭两肩，称为通肩相、福田相；而在礼佛时，则必露出右肩，称为偏袒右肩。此外，当法衣不穿着时，则用衣囊（又作衣袋）装盛，以便携行。

又三衣、五衣均为佛陀所制定之衣，故称制衣。此外，佛应对方需要而允许其穿着之衣，称为听衣。制衣与听衣，合称为“二衣”。

法衣之材料（衣体），有六种、七种、十种之规定，并绝对禁止使用绢布类，但亦有异说，依《四分律》卷三十九载，拘舍衣（绢），劫贝衣（绵）、钦婆罗衣（羊毛）、刍摩衣（麻）、叉摩衣（麻）、舍㝹衣（树皮）、麻衣、翅夷罗衣（树皮）、拘摄罗衣（鸟毛）、嗏罗钵尼衣（草）等十种衣，为佛陀所准许僧众穿用者。在中国及日本，三衣日趋形式化，故有各种袈裟之制作。而袈裟内所穿之法衣，亦有多种，其布之质料、色彩等，亦日趋华丽。尤其在日本，安陀会出现各种变形，包括诸宗所用之五条袈裟、叠五条（折五条），以及络子（又称挂络、挂子，乃禅宗所用）、威仪细（净土宗所用）、种子袈裟（主要系真宗所用）、结袈裟（修验道所用）、三绪袈裟、衲袈裟、远山袈裟等种类。而依其色分，则有赤袈裟、青袈裟、黄袈裟、墨袈裟等类。



威 仪 细

威仪细，系由五条袈裟（安陀会）转变而来的简略式样的袈裟，用于净土宗。据《佛像标帜义图说帖之坤》的“五条”项中这样记述：“斯衣与挂络全同，但以环之有无，而将衣相分为禅、净（禅宗与净土宗）。”据同书“威仪细”项中记述：“所谓威仪细即宗门五条所变，此衣尺寸较本衣为狭，威仪亦细。”因而得名，可见威仪细与禅宗所用的挂络完全相同，但为了区别于禅宗挂络，除去环扣。

挂 络

挂络是由五条袈裟转变而来的略式的袈裟，为禅宗所用，称之为挂络。披着法，以通挂左右肩而名之，有环扣系之。后净土宗亦引用挂络之式，只是为了区别于禅宗，除去环扣，易名“威仪细”。挂络又称络子、挂子。

偏 衫

偏衫，袈裟类之法衣，为僧尼之上服，又作编衫、徧衫、偏衫、偏袖，即缝合僧祇支与覆肩衣，另加襟而成为一种具有两袖、前后面皆开，而于背面交叉之上衣。交叉处以钮扣扣合。又相当于袍服、钝色之上衣。据《佛制比丘六物图》载，我国古代之僧人即有披着僧祇支之习惯，至后魏时，始加右袖，缝合两边，称为偏衫。其形

制，截颈开裙，犹存本相，故知偏衫之左肩即原本之僧祇支，右边即覆肩衣。又据《大宋僧史略》卷上"服章法式"条，《敕修百丈清规》卷五"办道具"条等等记载，后魏之时，请僧人于宫中自恣，宫人见僧着僧祇支偏袒右肩，不以为善，乃作偏袒肩衣，缝于僧祇支上，称为"偏衫"。《释氏要览》卷上云："偏衫，古僧依律制；只有僧祇支（此名'覆膊'，亦名'掩腋衣'），此衣长覆左膊及掩右腋，盖�三衣故。《竺道祖魏录》云：魏宫人见僧袒一肘，不以为善，乃作偏袒，缝于僧祇支上，相从因名偏衫。"

盖印度之习俗，于礼拜佛、师僧，或从事作务时，比丘皆得偏袒右肩；我国由于气候较寒冷，加之袒肩露臂不合礼俗，均模拟覆肩之制，别制上狭下宽之小衫，着于右肩，此即偏衫之起源，乃始于后魏，盛于隋唐。据《四分律·搜玄录》载，右肩之偏衫乃后魏之慧光律师所裁制者，然两袖皆偏衫则不知何人所创制。

裙　子

裙子，梵语 Kusula，即厥修罗，汉译作下裙、内衣、篇衣等，为尼僧所用五衣之一，以长方形之布片，缝合两端而成。此外，尚有涅槃僧。涅槃僧，梵语 Nivāsana，又作泥洹僧，意译为裙、下裙、内衣，乃长方形之布片而穿着腰上，并以腰纽而固定之，为十三资具之一，系比丘所穿用者。

直　缀

直缀，又作直裰。缀，缝合之意。系僧侣之法衣一种，即将偏



衫与裙子合缀而成之僧服。我国唐代中世以来，即盛行于禅宗。日本法衣最早之形式即为直缀。

关于直缀之起源，据《圣冏三传通记糅钞》卷二十六载，唐代新吴百丈山慧海大智禅师始将偏衫与裙子上下连缀，而称之为直缀。或谓东晋佛图澄创制，然事实不详。《敕修百丈清规》卷五"直缀"条："相传，前辈见僧有偏衫而无裙，有裙而无偏衫，遂合二衣为直缀。"

禅　　带

禅带，是修禅定时，以带绕束腰间，使便于静止思虑者。禅带的宽狭、色彩，据《五分律》云："诸比丘广作禅带，以是白佛，佛言不应过八指。诸比丘复狭作禅带，以是白佛，佛言不应减五指。诸比丘复作杂色禅带，以是白佛，佛言，应一种色作，若杂种色，应浣坏色，然后得蓄。"

卧　　具

卧具，梵语音译"尼师坛"，意译为卧具、坐具、敷具、随坐衣，是佛所制定的服具之一。它原来的作用，据《五分律》云："为护身、护衣、护僧床褥，故蓄坐具。"若行路时，须长叠、中叠放衣囊中；回本住处，应敷而坐。现在，僧人主要将其用于佛事和法会礼仪上，作为礼僧拜佛所用的敷具，已失去坐卧之功能，故专称为"具"。其大小，律制规定为"长佛二手半"，合现在长四尺八寸，宽三尺六寸。它的质料，应使用旧布或粗布，以破坏其美观。现在的"具"，是用两重黄褐色布料复叠在

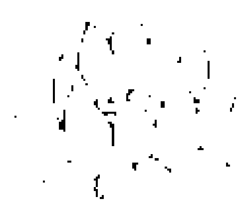
一起,四边缝贴青色布条制成。这样的“具”,反而更美观了。

袈裟袋

袈裟袋,收纳三衣之袋,亦称衣囊。据《五分律》卷二十一说明其由来曰:“时诸比丘在行路,未将衣收摄而曳地汗裂。以是告佛,佛言:‘应作囊盛之。’”遂有袈裟袋。据《十诵律》载,僧众应护三衣如护身皮,护钵如护眼目,不得着大衣(即三衣中九条至二十五条之僧伽梨)从事除草、铲土、扫地等作务。故三衣不用时,应收入衣囊。袈裟袋不使用高贵布料,而以一般的棉布作之。大小最长者,前方到脐,后方至腰边。关于衣袋之缝制法,根据《萨婆多部律摄》卷五云:“三衣袋之法,长三肘,广肘半。长牒缝之两层为袋,两头缝合,当中开口,使衣呈长形纳其中,搭在肩上。口上安帢带,防虫入内。置放时,三衣在上,其余在下。”

打包

打包,为行脚时装纳三衣之袋子,即僧尼行乞或行脚(游历)时,垂挂于颈前,装纳三衣及常用之经本、戒牒、引磬、念珠、剃刀等资具之袋囊,又称三衣袋、衣袋、衣囊、盛衣袋、袈裟袋、头陀袋。盖跋涉山野时,恐为尘土污染三衣,故作袋纳之,此本于佛制者。衣袋之中,常用之衣及物品多放在上面,不常用者则置于下。据《禅苑清规》卷七尊宿入院(卍续一一一·四五八下):“新住持人,打包在前,参随在后。”由此可证。



钩 纽

钩纽,系袈裟所用的衣钩。据《四分律》卷四十载:“舍利弗入白衣舍,患风吹割截衣,堕肩。诸比丘白佛,佛言:‘听得角头安钩纽。’”又据《毗奈耶杂事》云:“佛在室罗伐城时,时有比丘入城乞食,上衣堕落,置钵于地,整理上衣,居士婆罗门见之已生嫌。佛言:‘为护衣,应安帱纽,于肩上安帱胸前缀纽。’纽有三种,一如蘡薁子,二如葵子,三如棠梨子。”可见钩钮是为了使袈裟不致随风飘落而设置的,位置在左肩胸前袈裟领边,穿钉钩纽,以系牢袈裟。后来,演变成如意形的衣钩和衣环。

海 青

海青,是我国汉地僧人的主要常服,它的款式为宽腰阔袖,圆领方襟,比所有衣服肥大得多,系依黄袍之形式稍加修改而成。黄袍,本为隋代以后天子的袍服,衣袖宽阔,穿着自在。因此,通常又把海青叫做大袍、方袍,简称“袍”。至于这种袍服何以名为海青,据明代郑明选著《秕言》卷一云:“吴中方言称衣云广袖者谓之海青。按太白诗云:‘翩翩舞广袖,似鸟海东来。’盖东海有俊鹘名海东青,白言翩翩广袖之舞如海东青也。”以僧袍之袖广,因此,把鸟名借作僧袍名,称为“海青”。此外,丛林中谓“海青”之名,乃取海貌之浩瀚深广,能容百物;取其波浪之飘逸洒脱,自在无碍;取其色泽之青出于蓝,代代更胜,意在鼓励策进,不同凡俗,因而名之。

海青虽源于我国汉唐服式,不是佛陀古制,但早已为佛教所

用,形成了佛教的特色。它的衣领用重叠的三层布做成,叫“三宝领”,领上扎有五十三行蓝色线条,喻意“善财童子五十三参”。它的袖口是缝合起来的,这是僧袍区别于俗袍的地方。海青使僧人的仪容整肃,道风端庄严整,它虽然不属于法衣,但除了袈裟之外,它是最圣洁的僧服。穿着海青,大都是在礼诵、听经、会宾、议事以及晋见长老等重要的场合。

海青的颜色,多根据寺内传统习惯,普通僧人以青灰色、木兰色为主;长老及法会中之主法法师则以黄褐色为主。

第五章　佛、菩萨、罗汉、诸天

释迦牟尼佛

释迦牟尼是梵文 Sākyamuni 的音译,"释迦"是部族名,意为"能","牟尼"意思是仁、儒、忍、寂等。"释迦牟尼"的意思就是"能仁"、"能忍"、"能儒"、"能寂",或者也可解释为"释迦族的圣者"。释迦牟尼系尊称,其原名是悉达多·乔答摩。"乔答摩"旧译"瞿昙"。"悉达多"的意思是吉财,玄奘解作"一切义成"。作为历史人物的释迦牟尼,估计生活于公元前 565 年—公元前 485 年。

在佛教中,释迦牟尼还有十大名号,即(一) 如来(乘如实道来成正觉);(二) 应供(应享受人、天供养);(三) 正遍知(正确遍知一切);(四) 明行足(具有知过去之"宿命明"、知未来之"天眼明"、得大解脱之"漏尽明"),(五) 善逝(善终、入涅槃);(六) 世间解(了解世间一切);(七) 无上士(至高无上);(八) 调御丈夫(以柔软语、苦切语使人入善道);(九) 天人师(天与人之导师);(十) 世尊。其中最常用的是"如来"与"世尊"的名号。另外广义的如来还包括其他诸佛。

相传释迦牟尼是古印度王族甘蔗王的后裔,其父净饭王是迦毗

罗卫国国王。传说佛陀是乘白象由兜率天降下人间并由摩耶夫人右胁入胎的。佛陀在母胎中行住坐卧一如天上，并在一日六时为诸天说法。在四月初八这一天佛陀于蓝毗尼园由摩耶夫人右胁降生。出世后即能行走，东西南北各七步，步步皆生莲花。一手指天，一手指地，说道："天上天下，唯我独尊"，且有龙喷香雨洗浴其身。传说太子时的释迦出巡四城门，分别认识到人生老病死的痛苦，深有感悟，十九岁时就抛弃王位、妻儿，出家修道。经六年修行后，于菩提树下得道成佛。汉地佛教把这一天定为十二月初八，即"腊八"。成道后的佛陀在波罗奈斯城外的鹿野苑向阿若憍陈如等五人首次宣讲佛法，五人皈依佛陀，成了最初的弟子，也是"僧伽"之始。释迦牟尼最先只收男弟子，后来其姨妈波阇波提入教，才接纳女弟子。释迦牟尼于八十高龄时，在游化时碰上雨季，患了重病，行至拘尸那迦城外河边一片茂密的娑罗树林中，右胁而卧，安然入灭。汉地佛教以二月十五日为佛涅槃日。后来佛教把释迦的一生概括为八个阶段，此即著名的"八相成道"或"八相示现"，即"下天"、"入胎"、"住胎"、"出家"、"降魔"、"成道"、"转法轮"、"入灭"。

释迦牟尼佛的造像在佛教寺庙中无疑是最普遍的。大雄宝殿释迦牟尼佛塑像最常见的有立像、结跏趺坐像和卧像三种。立像左手下垂，右手屈肘向上。下垂左手的手势成"与愿印"，向上右手的手势成"施无畏印"。"与愿印"是下垂着的手心向前，五指自然弯曲，或拇指和食指圈拉成环状，其余三指自然并拢下垂。"与愿印"蕴含着满足众生愿望的意义。"施无畏印"的手势，手心向前，大指和食指圈搭成环状，其他三指自然并拢，这与"与愿印"相同，只有"施无畏印"手势整体是朝上的。该印含有解除众生苦难的意思。左、右手塑成"与愿印"和"施无畏印"的释迦牟尼佛立像，也叫"栴檀佛像"。传说释迦牟尼佛在世时，优填王曾用栴檀木，也即檀香木，依照释迦的身形为他塑成立像。后来佛教徒雕制释迦牟尼



佛立像，因此缘故，就常用“栴檀佛像”作为释迦牟尼佛立像的称呼。释迦牟尼佛结跏趺坐的像有“成道相”和“说法相”两种。成道相结跏趺坐，左手很自然地横放在盘起的左腿膝上，手心朝上，人称这种手势为“定印”，表集禅定；右手则直伸下垂，食指触及地面，称为“触地印”，意谓释迦牟尼佛成道以前，为了寻找救度众生脱离生老病死的道路而不惜献身的精神，唯有大地可以作证。

结跏趺坐的说法相，佛陀左手手印与成道相一样，而右手则改为屈肘朝上朝前，拇指和食指中间握一宝珠，其他三指半屈半伸，为“说法印”之形。

有些寺庙，大雄宝殿也有供奉释迦牟尼佛卧像，称为“卧佛”。卧佛佛身右侧平卧，右手支颐或曲肱而枕，左手直伸放置左腿髋上，两腿伸直，双足并拢。有时，卧佛周围还放有十二个小型塑像，此为当年释迦牟尼佛卧病涅槃前曾在娑罗树下向他的十二位弟子咐嘱后事的情形。这卧佛表现的正是释迦“八相示现”中的最后一相即“入灭”相。卧佛像的面部表情安详、肃穆，显示了成道者生死一如的超然心境。又据现代医学分析，佛陀卧病涅槃前的这种姿势，正是周身肌肉放松，血液畅行无碍的最好睡姿。

立像、结跏趺坐和卧像虽然在体姿手印上有若干区别，但在体形、身围、面部轮廓乃至表情方面都存在极为相似之处。这实际上和佛教传说中理想的佛陀形象有关，而那就是著名的“三十二相”、“八十种好”等。

“三十二相”亦称作“三十二大人相”、“三十二大丈夫相”、“四八相”等，指释尊的三十二个显著特征。它们是：

一、足下安平立相：立在大地上时，脚底与地面密切结合，这一点当然不符合现代医学的观念。

二、足下二轮相：两个脚心各有一个“轮宝”肉纹，这在造某些趺坐像特别是大像时，是绘制出来的，立像则无法表现。

三、长指相:两手、两脚都细长。

四、足跟广平相:脚后跟宽而圆。

五、手足缦网相:手指脚趾间有肉皮缦网连络之纹样,如蹼。这一点汉化塑像中一般不塑出,或塑作五指并拢。

六、手足柔软相。

七、足趺高满相:脚背高起而圆满。

八、腨如鹿王相:大腿骨像鹿腿般纤细而圆。

九、正立手摩膝相:双手过膝的贵相,但在造像时,为保持正常比例,每适可而止。

十、马阴藏相:阴处的一种变化,汉化佛像均造成着衣形态,此相不塑出。

十一、身广长等相:身长与两手张开等长。

十二、毛上向相:身上所有毛均向上长。此相难以塑出。

十三、一孔一毛生相:身上每一毛囊生一青色毛。

十四、金色相:全身现纤细的金色光辉,造像时以贴金涂金当之。

十五、丈光相:身光照四面各一丈远,造像时以后立屏风状光背当之。

十六、细薄皮相:皮肤细滑不容一点尘土。

十七、七处隆满相:七处即两手、两足、两肩、脖颈。

十八、两腋下隆满相。

十九、上身如狮子相。

二十、大直身相:身量七肘。

二十一、肩圆好相。

二十二、四十齿相:一般塑成闭口,牙齿不塑出。

二十三、齿齐相。

二十四、牙白相:佛像一般闭唇,二十二至二十四相均表现不出。

二十五、狮子颊相:脸蛋儿隆满,像雄狮之颊。



二十六、味中得上味相:喉中常有津液,食物与之混合,其味无穷,造像无法表现。

二十七、广长舌相:舌头又宽又长,又软又薄,伸出口来覆盖面部直到发际,造像不表现。

二十八、梵音深远相:发音深沉,四远皆闻,亦无法表现于造像。

二十九、真青眼相:瞳子如青莲花色。

三十、眼睫如牛王相:睫毛长而美,浓重而不乱。

三十一、眉间白毫相:两眉之间略上处有一白毫,右旋盘成蛇蟠状,放光,展开则可向前直射一丈五尺长。造像时于面部该处点一白点。

三十二、顶髻相:佛发自然成螺状卷,顶上隆起一块肉如髻形。造像作中国髻形,上亦有螺发,发常作青绀色。

一般的释迦佛像顶有肉髻,螺发特征明显,双耳垂肩,眉目修长,双眼微睁,眉间有白毫,背后通过特制的光背表现火焰纹的身光和头光,整个佛像从体态到面部表情都透出慈祥、智慧和庄严来。三十二相中有十二、三相在其中得到了体现。

"八十种好"亦称作"八十随形好"、"八十微妙种好","八十种小相",是指释尊容貌的八十种微细隐密难以一眼看出而须待指明的特征,主要涉及头、面、鼻、口、眼、耳、手、足各处的奇特长相,其中在造像上能得到体现的有:

鼻梁修长,不见鼻孔。

眉如初月。

耳大垂轮(如轮埵形)。

踝骨藏肉中不外露。

唇如红频婆果之色,实即红苹果色。上下唇相称。

脸宽圆、洁净、丰满如秋天满月。

眼眶又宽又长,眼睛青白分明。

手指、脚指圆而细长柔软，不见骨节。指甲狭长薄润，光洁明净，如花色赤铜。

头发长而不乱，右旋螺发，稠密，作绀青色。

手足及胸部皆有吉祥喜旋的“卍”字。

释迦牟尼佛像的造型在佛像系统中具有典范性，其他诸佛如药师佛、阿閦佛、阿弥陀佛等在形相上都模仿释迦佛像的基本造型。因而汉化寺院中的佛像常给人“千佛一面”的感觉。其区别主要在印相方面，又有的佛不出肉髻只作平顶满头螺发罢了。其次，塑造释尊，从降生佛、成道相、说法相到涅槃相，从出生到八十高龄，形象全都一样，只不过降生佛赤裸上身而下身掖着衣裳（汉化寺院中全裸体的降生佛几乎没有），其余的则披着袈裟。这主要就是受到上述三十二相、八十种好的相好庄严的造像仪轨的限制。有的工匠为了表现涅槃佛的老态，在螺发前部开出一个三角形的无发而露出头皮的区域，表示此时的释尊已然老年卸顶。这是中国人在“相好”规定不抵触情况下所作的意匠创造了。如今北京法源寺内后殿供奉的那尊卧佛像，顶部即有三角区。

绘画的佛像，除了注意相好和手印外，还应注意度量。就立像而言，以全身之长为一百二十分，其肉髻高四分，就是佛顶上有肉块高起如髻，状如积髻粟覆瓯，名为无见顶相。由肉髻之根下至发际也长四分。面长十二分。颈长四分，颈下到心窝，与两乳平，为十二分。由心窝至脐为十二分，由脐至胯为十二分。以上为上身量，共为六十分，相当全身一半。胯骨长四分，股长二十四分；膝骨长四分；胫长二十四分；足踵长四分，这是下身量，也是六十分，也相当全身之半。形象宽广的量度，由心窝向上六分处与地面平行横量至腋为十二分；由此向下量至肘为二十分，由肘向下量至于下腕为十六分，由腕向下量至中指尖为十二分，共为六十分，当全身之半。左右合计，等于合身之量。坐像的量度，上身与立像相同。由胯下更加



四分是结跏趺坐交会处，由此向下再加四分是宝座的上边。由趺会向上量至眉间白毫，即以其长为两膝外边连线的宽度。两踵相距为四分。这是绘画佛像的量度。雕塑的释迦牟尼佛及诸佛像的各部比例关系有不少也与上述绘画佛像比例接近。

三　身　佛

"三身"即法身、报身、应身三种佛身，又叫自性身、受用身、变化身。"身"除指体貌外，亦有"聚积"之义，即由觉悟和聚积功德而成就佛体。由此含义而有三身、三十二应身、千百亿化身等说法，而以"三身"的说法影响最大，即所谓理法聚而为法身，智法聚而为报身，功德法聚而应身。因一佛具三身之功德性能，所以三身即一佛。

按中国佛教天台宗的说法，毗卢遮那佛是法身佛，卢舍那佛是报身佛，释迦牟尼佛是化身佛即应身佛。"毗卢遮那"与"卢舍那"梵语同字，都有"光明遍照"的意思，但二佛是有所区别的。"毗卢遮那"意即"遍一切处"，就是他的光明普照万方，故而密宗又将毗卢遮那译为"大日如来"。《大乘义章》说："显法成身，名为法身。"即说他是以佛法成身，体现了人格化的真理(佛法)。"卢舍那"又译作"净满"，是报身佛，表示证得了佛法真谛获得佛果而显示佛的智慧的佛身。释迦牟尼佛是应身佛，是表示随缘教化，济度世间芸芸众生而现的佛身，特指释迦牟尼的生身。

据《华严经》称，释迦投身的净土是莲华藏世界，而卢舍那则是莲华藏世界的教主，他与密宗所供奉的毗卢遮那佛(大日如来)梵语虽同字，但所指并不相同。又据《梵网经》称，卢舍那佛已修行过百阿僧祇劫，成佛以后住在莲花台藏世界。莲华台周围有一千叶，

每一叶是一个世界，千叶总共为一千世界。每一叶世界，又有百亿须弥山，百亿日月、百亿四天下、百亿南阎浮提（即南赡部洲），而有十百亿无量数释迦正在说法。这无量数释迦的本原，就是卢舍那佛。而华严宗是把毗卢遮那与卢舍那认可为一体的。

佛殿中三身佛的配置情况如下：中尊是法身佛毗卢遮那佛，左尊为报身佛卢舍那佛，右尊为应身佛释迦牟尼佛。

法身佛毗卢遮那佛和报身佛卢舍那佛也有单独供奉的，虽然远没有释迦佛那么普遍。山西大同善化寺三圣殿，主尊即毗卢遮那佛，左为司智慧的文殊菩萨，右为司理德的普贤菩萨，此三尊俗称“华严三圣”，这是借用了《华严经》的说法而把他认可为法身佛。佛像为木胎贴金罩漆，妙相庄严，雕刻精美，为明代造像中的上乘之作。四川大足石刻中的华严三圣巨像，脚踏窟基，头齐岩沿，身向前倾，高达七米。三圣造型气势庄严，面目慈祥，所披袈裟褶皱，用大块面手法凿成。袍袖下垂至脚，有效地支撑了手臂。而且普贤手中所托一米八高的石塔，重约千斤，历千年而不坠，工艺之高，堪称一绝。

而最负盛名的卢舍那佛像，要算洛阳龙门奉先寺的石窟造像。奉先寺位于西山最高处，其中的主佛即卢舍那佛，佛高五丈有余，面部丰腴饱满，修眉长目，嘴角微翘，流露出对人间的关注和智慧的光芒。衣纹简洁流畅，两侧侍立的弟子，一为迦叶，老成持重；一为阿难，温顺虔诚；又有天王手持宝塔，力士左手叉腰，右手举拳，怒目相视，纷纷随侍左右。此卢舍那佛像是唐代的武则天下令雕凿的，为造此奉先寺，据说武则天资助脂粉钱两万贯，亲率朝臣参加卢舍那大佛的开光仪式。传说佛像是按“武则天”的御颜雕刻的，因而庄严又透出几分女性风韵。



三 世 佛

“三世佛”有两种说法，一种是依“三世”原本的时间意义而划分的过去佛、现在佛与未来佛，而另一种是按地域划分势力范围，此三世佛是指东方净琉璃世界的药师佛，娑婆世界的释迦牟尼佛，西方极乐世界的阿弥陀佛。前一种三世佛称为竖三世佛，后者为横三世佛。

竖三世佛即过去佛燃灯佛，现在佛释迦佛，未来佛弥勒佛。“三世”又叫“三际”。世，梵语叫路迦(Loka)，《楞严经》说：“世为迁流”，意即时间的流动。佛教用于因果轮回时，“世”指个体一期生死的时间跨度。三世也可说前世、现世、未来世，或前生、今生、来生，或前际、中际、后际。佛教中的“世”，短的一眨眼的工夫都不可能，最短暂的即所谓“刹那三世”，刹那是梵文 Ksana 的音译，意即最短暂的时间。极常见的三世则有以人的一期生死为一世的“人生三世”或“三生”。再有一种“劫世”。劫，乃梵文 Kalpa 的音译，“劫波”之略，意为极久远的时间。婆罗门教认为世界要经历许多劫，一劫是四十三亿二个万年(或一百二十八亿年)，劫末有“劫火”出现，烧毁一切，然后重新创世。佛教又以一劫为一世，与上述婆罗门教外道说法略有不同，但也认为世界有周期性创生与毁灭的过程。“三世佛”的三世，是指最后一种时间概念。

有些寺庙大雄宝殿中供奉的三尊像即为三世佛。中间释迦牟尼佛像，左边一尊是燃灯佛像，右边一尊是弥勒佛像。佛教中还有三世三千佛的说法，即过去庄严劫一千佛，统称燃灯诸佛；现在世贤劫一千佛，统称释迦诸佛；未来世星宿劫一千佛，称弥勒诸佛。佛坛上的三尊像，即此三世三千佛的代表。



燃灯佛是梵文 Dipamkarara 的意译，又作“锭光佛”。《大智度论》卷九说：“生时，一切身边如灯，故名然灯太子，作佛亦名然灯。”初，释迦佛前生还是儒童时，曾花了五百钱从王家姑娘手中买了五枝青莲花，奉献燃灯佛。有一次他跟燃灯佛出门，见地面很泥泞，就脱下衣服盖在上面，请师父踩在上面走。燃灯佛就给这个乖巧虔诚的儒童授记：“是后九十一劫，名贤劫，汝当作佛，号释迦文如来。”（《瑞应经》卷上）由此也可看出虽为三世佛，但并非前后相接的劫世。燃灯作佛的庄严劫与释迦作佛的贤劫之间有九十劫的间距，如照一劫四十三亿二千万年的最保守的说法，师徒的间距也有约三千九百亿年。在中国，燃灯佛后来成了一些神魔志怪中的重要角色，也深受白莲教及诸种会道门的崇信。在白莲教编造的大量经书、宝卷中，“古佛”、“燃灯”、“真空老祖”等名号比比皆是。竖三世佛的另二位释迦牟尼佛和弥勒佛详见其本身的条目。

横三世佛即药师佛、释迦牟尼佛、阿弥陀佛。释迦牟尼佛为娑婆世界的教主。所谓“娑婆”乃梵文 Saha 的音译，意译是“堪忍”，就是能忍的意思，堪忍更进一步又有两层意义，一是说这个释迦牟尼佛进行教化的现实世界充满了不堪忍受的苦难，众生罪孽深重；二是说佛菩萨在这个世界里“堪忍”劳累，进行教化，显现其“无畏”与“慈悲”。

药师佛是东方净琉璃世界的教主。《药师经》上说：“东方去此过十殑伽沙等佛土有世界，名净琉璃，佛号药师琉璃光如来。”药师琉璃光如来又叫药师琉璃光佛、药师佛、大医王佛、医王善逝。《药师经》中说他曾发十二誓愿，主要的有“除一切众生众病，令身心安乐”之愿，“转女成男”之愿，使“众生解脱恶王劫贼等横难”之愿，“使饥渴众生得上食”之愿，“使贫乏无衣者得妙衣”之愿等等。而在信仰体系中被强调的无疑是“除众病”的誓愿与能力。在《佛说灌顶拔除过罪生死得脱经》还专门记载有药师佛救助病人的方法：



"救脱菩萨(即药师佛)白佛言:若有尪羸痛恼,请诸僧七日七夜斋戒诵经,劝然七层之灯,悬五色续命神幡四十九尺,灯亦复尔。七层每一层七灯,转如车轮,其遭厄难,可以过度。"

药师佛有在大雄宝殿与释迦、弥陀合供的,但其造型异常接近。一般正中为释迦佛,左右胁侍分别是文殊、普贤二菩萨大殿;左侧为药师佛,其左右胁侍为日光、月光菩萨;右侧为阿弥陀佛,左右胁侍为观世音、大势至菩萨。另外,三佛的手印也有些不同,药师佛常作一手持钵状,表甘露;另一手持药丸。弥陀佛常作两手相托或两手交叉,两大指对顶的手印,有的掌中有莲台。此系接引众生的姿势。而释迦佛的立像则为左手"与愿印",右手"施无畏印"。

除三世佛合供以外,还有专门的"药师殿"、"药王殿"。殿内正中为"药师三尊",即药师佛及其胁侍日光菩萨与月光菩萨。有的两旁还列有药师十二神将,又叫十二药叉大将,皆为顶戴盔甲的武将形象,他们每人各率七千眷属。十二药叉将正好是顺应药师佛的十二大愿而呈现的药师分身。在中国佛教的信仰体系中,十二药叉将逐渐与中国的十二地支配伍,成为十二时辰护法神,其形象也都与我国民间流传的十二生肖有关。如毗羯罗带猪冠,招杜罗带狗冠,一直到最初的宫毗罗带鼠冠。十二药叉的名称、身色、所持兵器及与时辰的配合如下:

一宫毗罗	黄色	持宝杵	子
二伐折罗	白色	持宝剑	丑
三迷企罗	黄色	持宝棒	寅
四安底罗	绿色	持宝槌	卯
五頞你罗	红色	持宝叉	辰
六珊底罗	黑色	持宝剑	巳
七因达罗	红色	持宝棍	午
八波夷罗	红色	持宝槌	未

九摩虎罗	白色	持宝斧	申
十真达罗	黄色	持宝索	酉
十一招杜罗	青色	持宝槌	戊
十二毗羯罗	红色	持宝轮	亥

药师如来本身,据《药师念诵仪轨》讲,药师佛"左手持药器,名无价珠,右手结定印,身披袈裟,结跏趺坐,安坐于莲台上"。药师如来也有以文殊师利、观音、势至、宝檀华、无尽意、药王、药上、弥勒等菩萨为其侍者的。

药王菩萨,隋代嘉祥大师疏《法华经》时说:"药王者,过去世以药救病,因以为名。"据《观药王药上两菩萨经》讲,药王菩萨与药上菩萨本是一对兄弟,一名星宿光,一名电光明,他们在过去世因以各种草药供养诸比丘众,所以被大众赞为药王和药上。后来他们还得到释迦佛的授记,要在将来世修道成佛。另据《法华经》的《药王菩萨本事品》记,药王菩萨曾以香油涂身,燃臂供佛,因此他也是护持《法华经》的诸大菩萨之一。药王菩萨的形象,唐不空所译《法华曼荼罗威仪形色法经》中记,顶戴宝冠,身披天衣及各种美妙华鬘,绀发垂耳,以璎珞、环钏为饰,以细锦为腰巾、赤绫为带,相好庄严,身光遍耀。左手定拳着膝,右手慧云上日,结跏趺坐于宝莲台上。民间常常把药师琉璃光佛与药王菩萨的本体相混淆。

药师佛的左右胁侍更常见的当然是日光菩萨和月光菩萨。日光菩萨全称为日光遍照菩萨,据唐玄奘翻译的《药师如来本愿经》中说,药师如来国土中"有二菩萨摩诃萨,一名日光遍照,二名月光遍照,是彼无量无数菩萨众之上首"。单独出现的日光菩萨像并不多见,常常是与月光菩萨、药师佛构成一佛二菩萨的格局。这时的日光菩萨像一般为身披天衣,头戴宝冠;或手持莲花,莲上有象征太阳的日轮。也有以手托日轮的。在密教中,日光菩萨被置于胎藏界曼荼罗内,这时他的密号为威德金刚。其形相为身肉色,菩萨



形,左手执宝幢,右手结与愿印,坐于赤色莲花上。月光菩萨是药师佛的另一胁侍,全称月光遍照菩萨。单独出现的月光菩萨像也不多。而作为胁侍菩萨,与释迦佛的胁侍文殊、普贤,阿弥陀佛的胁侍观音、势至几乎没有什么大的区别,只是手中持物略有不同。月光菩萨手持带有半月的青莲华,或是手托一轮明月。在密教的金刚界曼荼罗内,他密号为清凉金刚。这时月光菩萨的形象为身白色,左手作拳安于腰边,右手持莲,上有半月。在胎藏界内的月光菩萨,其形相是身黄色的童子形,左手持附有半月的细叶莲花。

阿弥陀佛

阿弥陀佛称作"无量寿佛"、"无量光佛"等,是佛教所说的西方极乐世界教主。阿弥陀是梵文 Amita-buddha 的音译,意即"无量"。除上述外,他还有十一个名号,即无边光佛、无碍光佛、无对光佛、焰光王佛、清净光佛、欢喜光佛、智慧光佛、不断光佛、难思光佛、无称光佛、超日明光佛。密教称其为"甘露王",称弥陀化身说法,澍甘露之雨,《胎藏曼荼罗大钞》曰:"服甘露不老不死,故名无量寿矣。"

阿弥陀佛的身世,《无量寿经》上说过去世自在王如来时,有位国王,因听世自在王如来宣说佛法,产生了信仰。后来他放弃王位,出家当了僧人,法名为"法藏"。法藏比丘修行成佛前,曾经发下四十八个大愿,其中一个愿就是说,将来成佛后,凡信奉他并持诵他的名号的人,命终之时,佛就前往,接引其人往生自己的国土,即西方极乐世界。这个法藏比丘便是后来的阿弥陀佛。

而按《法华经·化城喻品》的说法,阿弥陀佛和阿闳佛、释迦佛原来都是大通智胜佛的儿子。儿子们闻父成佛,皆愿出家为沙弥,



求成正觉，父亲应允，并为其讲《法华经》，讲后入静室禅定，八万四千年后方才出定，使十六子皆成正觉，阿弥陀在西方成佛，释迦牟尼则在娑婆世界成佛。

此外《悲华经》卷二说，在过去久远世时，删提岚世界出了一位转轮王叫无净念。他手下有个大臣叫宝海，宝海之子宝藏出家修行成正觉，即"宝藏如来"。宝藏如来为无净念王说法，无净念王有一千个儿子，老大叫不眴，老二叫尼摩。无诤念父子精勤修行，佛为其授记曰：经过恒沙阿僧祇劫以后，进入第二阿僧祇劫，此时世界叫"安乐"，你当成佛，号无量寿如来。不眴太子为观世音菩萨，尼摩太子为大势至菩萨。在中国寺庙，这三尊常并列于大殿中，合称西方三圣，其典据就在于此。

对于阿弥陀佛的信仰，很早就传入我国；东晋高僧慧远在庐山邀集僧俗十八人结为"白莲社"，发愿往生西方净土，被后人尊为净土宗初祖，而正式为净土宗奠定基础的，是唐代道绰和善导。到了道绰，修净土由原来偏重观想转为提倡口念佛号，由此独创了简便易行的修持法门，从而深入了下层群众之中，乃至出现了"家家阿弥陀"的景象。

阿弥陀佛的造像，北魏时就已出现了。据专门叙述阿弥陀佛及西方极乐世界的汉译佛经《无量寿经》、《观无量寿经》等记载，阿弥陀如来在极乐净土中，高坐于莲台上。左右分别为观世音菩萨和大势至菩萨。单尊的阿弥陀佛像，则与释迦佛像造型上大同小异，顶有肉髻、螺发，双耳垂肩，眉目修长，双眼微睁，背后往往有象征光明的光背。在中国佛教寺院的大雄宝殿中，有时供奉代表东、西、中三方不同世界的三尊佛像，即所谓"横三世佛"，或称"三方佛"。此时的阿弥陀佛被安置于释迦牟尼佛像的右边，结跏趺坐于莲台上，双手仰掌叠置足上，掌中托一莲台，表示接引众生往生西方，莲花表示化生的意思。也有的阿弥陀佛像的立像，站立于两朵



大莲花上,象征西方极乐世界的清净无染。

净土宗的寺院中,也有在大雄宝殿里主供阿弥陀佛的,这时的阿弥陀佛常显示的典型印相有两种。一种作接引姿势;右手垂下,作与愿印;左手当胸,掌中有金莲台。也有双手捧金莲台的。这个金莲台就是众生往生极乐世界后的座位。净土宗将它分成九等,称为"九品莲台"。按唐不空所译《九品往生阿弥陀三摩地集陀罗尼经》记载,往生的众生可以按念佛的"功行"深浅,按品"依托",九品为"上上、上中、上下、中上、中中、中下、下上、下中、下下"的排列法。阿弥陀佛造像要是不托金莲台,就用双手作出"上品上生"以至"下品下生"等九种手印。作某种手印就是对往生者说明:他来生入九品中哪一品。而在大雄宝殿上,阿弥陀佛永远作为两手交叉,两拇指对顶的上品上生手印。也有同时塑九尊像各出一品中一生手印的。四川大足石刻中就有这样的九尊像。但须配以有关往生的连环画式的辅助图,简介九品众生与九品净刹的相配关系,以诫示芸芸众生。

阿弥陀佛的形象还出现在关于西方净土的经变画中。西方净土变大都是据《阿弥陀经》画的,所以也叫阿弥陀净土变。但也有一些是据《观无量寿经》画的,叫观经变。西方净土据说是庄严皎洁,没有五浊烦恼,表现在画面上是阿弥陀佛端坐于中间的莲台上,左右是观音、势至二大胁侍菩萨,围绕这三位的是无量眷属圣众,包括罗汉、天王神将诸护法、夜叉力士和很多的供养菩萨。佛的座前是一部伎乐。舞者在中央,或独舞,或对舞。敦煌石窟唐代壁画中著名的反弹琵琶乐伎就常充任中央独舞的角色。反弹的琵琶只是舞蹈家的道具,没有弹奏,真正的乐队在其两侧,多至数十人,乐器各异。再前面的画面则是宝池莲花,有种种奇妙杂色之鸟。弥陀佛的身后则是菩提双树,楼台殿阁,栏栏相连。上面彩云缭绕,飞天飘舞,并有远山杂树。整个画面以阿弥陀佛为中心,构

成花团锦簇、富丽堂皇的极乐天国的幻象。画面中阿弥陀佛和菩萨及部众躯体比例的大小和地位都有着严格的规定。这种经变画在唐代已经基本定型,近现代佛寺中所绘是带有宋、明气息的仿制品。以上是极乐净土变,又叫阿弥陀净土变。

而观无量寿经变是描绘被囚的韦提希夫人修观极乐世界的十六观法,及禅观中所现的景象。十六观依次为日想、水想、地想、树想、八功德水想、总观想、华座想、像想、无量寿佛色身想、观世音色身想、大势至色身想、普观想、杂想、上辈生想、中辈生想、下辈生想。

毗卢遮那佛

毗卢遮那,有时又作毗卢折那、毗卢舍那等,意为"光明遍照"、"大日"等。在密教里,根据此佛的无量功德和法力,它还被称为"最高显广眼藏如来"。毗卢遮那佛是中国佛教寺院中常见的一尊佛像。对它的身份、地位有不同的解释。天台宗将毗卢遮那作为法身,与卢舍那(报身佛)、释迦(应身佛)合为三身。法相宗亦有三身说,只是名称不同,他们把毗卢遮那佛作为自性身,以卢舍那佛为受用身,以释迦佛为化身。华严宗则根据《华严经》认为毗卢遮那佛就是卢舍那佛,两者只是译名不同罢了。他们还认为此佛即《华严经》中所说的释迦佛的报身净土莲华藏世界的教主。密宗把毗卢遮那佛称为"大日如来",作为最高崇奉对象。他们还认为此佛即佛教所说的理性和智慧的集中体现,是理智不二的法身佛。在密宗的造像布局中,通常以毗卢遮那佛为主尊,配以东方阿閦佛、南方宝生佛、西方阿弥陀佛和北方不空成就佛构成五方佛的组像,称之为金刚界的五智如来。有的寺庙五方佛不是供奉在大雄宝殿,而供奉在毗卢殿或千佛殿里。比如北京古刹法源寺的毗卢



殿中,供奉着一座巨大佛像,通体铜制,高齐屋顶,共有三层:下层为千叶莲瓣巨座,每一莲瓣上镂刻一佛像。此为“千佛绕毗卢”,表示诸化身佛都围绕于佛的法身。中层为四方佛,分别面向东、南、西、北。最上层即法身佛毗卢遮那佛。整座铜像安置在石制须弥座上,四面镂有力士龙云之像。

毗卢遮那佛本体的形象按其身份不同而有区别。当他作为华藏世界教主即卢舍那佛时,按《梵网经》所说,是结跏趺坐于千叶莲华台上。左手安膝,右手轻举。每一莲瓣上有一小化佛像,作为莲台上本佛的现影。每一莲叶象征着一个佛的国土,整个莲台就表现了佛教所说的“三千大千世界”。龙门石窟奉先寺唐代雕凿的大佛像,就是最著名的一尊卢舍那佛像。

密宗按其教义仪轨,将大日如来分为金刚界大日如来和胎藏界大日如来。金刚界的大日如来表示佛的智慧,具体说是代表法界体性智,其形象为头顶白色五智宝冠,手结大智拳印,结跏趺坐于莲台上。所谓智拳印是以两手分别作金刚拳(以四指握拇指于掌中称为金刚拳),再以右拳握左手食指于当胸,据说此相能消灭烦恼,得佛智慧。胎藏界的大日如来的形象为头顶金色发髻,手结法界定印,安坐于赤色莲台上。所谓定印即以双手仰放下腹前,右手置于左手之上,两拇指的指端相接。

金刚界五智如来中的另外四位分别是阿閦佛、宝生佛、阿弥陀佛、不空成就佛,据《菩提心论》说分别代表大圆镜智(金刚智)、平等性智(灌顶智)、妙观察智(莲华智)、成所作智(羯智),四智均为转识所生。

阿閦佛,又名阿閦鞞、阿閦婆佛。意为不动、无动或无忿怒、无瞋恚等。据说他是很久以前东方世界一个名叫阿比罗提国的教主。又据《阿閦佛国经》说,阿閦佛在成佛久远以前,曾侍奉大日如来,后受大日如来感化,修行成佛,于东方建立善快净土,现在仍在

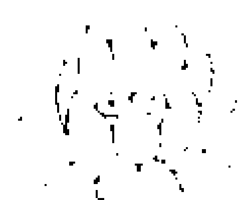
其国土说法。其形象，据佛经记载，为偏袒右肩，左手执拳，执袈裟角，右手伸五指，手指指地，置于右膝。一般其像结跏趺坐，坐于青色像背负的莲台上。另外，此佛在金刚界曼荼罗中，为左手执拳安于脐前，右手下垂触地，成触地印。

宝生佛，南方如来，密号为平等金刚。其形象按佛经记载，为身金色，端身正坐，结跏趺坐，安坐于莲台上，左手执衣两角，右手仰掌，成满愿印。或者是左手为拳，右手向外，略屈无名指与小指，其余伸直，作与愿印。

阿弥陀佛，详见“阿弥陀佛”条目。

不空成就佛，北方如来。不空成就佛的造像为金色，所作印契多为施无畏印，即左手执衣两角，右手展掌，竖其五指，当肩向外。这一印相，象征着不空成就佛拔济一切有情的功德。在密教图像里，不空成就佛的四方，还有四位亲近菩萨，前方为金刚业菩萨，专司如来事业之德，肉色，二手合掌扬于顶上。右方为金刚护菩萨，此菩萨如甲胄之护身，专司大慈之铠，持身之德，青色，二手各舒头指，余指屈，扬当腋侧。左方为金刚牙菩萨，此菩萨生有金刚牙，具有能咬啖一切怨敌之德，白色，二手作拳状，有的左手持莲花，上面有牙。后方是金刚拳菩萨，司结合之德，结成就一切之印契，青色，二手作拳，扬当心，手腕稍微屈垂。

有了五方佛，便有了五佛冠。密教中的大日如来、金刚萨埵、虚空藏菩萨等造像，头上都戴五佛冠。冠中有五化佛，以示五智之德。佛门中还有一种毗卢帽，帽上有毗卢遮那佛的小像。每逢农历七月十五日僧众举办盂兰盆法会时，首座僧要装扮成毗卢佛，头戴毗卢帽领僧众诵经施食。



弥 勒 佛

弥勒佛是中国民间普遍信奉、广为流行的一尊佛。“弥勒”是梵文 Maitreya 的音译简称,意思是“慈氏”。据说此佛常怀慈悲之心。窥基在《阿弥陀经疏》中解释说:“或言弥勒,此言慈氏。由彼多修慈心,多入慈定,故言慈氏,修慈最胜,名无能胜。”他的名字叫阿逸多,即“无能胜”。据佛经记载,弥勒出生于古印度波罗奈国的一个婆罗门家庭,与释迦是同时代人。后来随释迦出家,成为佛弟子,他在释迦入灭之前先行去世。据说释迦曾预言,他离开此世间后,将上生兜率天宫,在那儿与诸天演说佛法,直到释迦佛灭度后五十六亿六千万年时,才从兜率天宫下生,来到人间。据《弥勒下生成佛经》所说,到那时,娑婆世界(即我们所生活的有情世间)阎浮提有翅头末城,其王名儴佉的,弥勒届时将托生于此城中一个名叫修梵摩的大臣家中,降生、出家、成道、说法,其经历一如释迦牟尼佛。弥勒继释迦成佛后,将在华林园龙华树下三次说法,广度众生。

在我国弥勒信仰的流行也很早。西秦时就已出现了绘制的弥勒像,如甘肃炳灵寺石窟中即有。五代、宋以前的弥勒像,主要有菩萨形和如来形两大类,分别根据《弥勒上生经》和《弥勒下生经》创作。菩萨形的弥勒像主要表现了弥勒菩萨上生兜率天宫为诸天说法时的形象。这时的弥勒像是菩萨装束,两脚交叉而坐,或是以左脚下垂,右手扶脸颊的半迦思维形,表示弥勒在兜率天宫等待下生的情形,而如来形的弥勒像则是下生成佛后的形象,与释迦佛的造像没有多大区别。大致从北魏开始,中国逐渐流行对弥勒下生的信仰,同时也开始出现穿上佛装的弥勒佛像。



由于弥勒作为未来佛在信徒心目中地位非常崇高，因此还有一些弥勒的巨像产生。最大的弥勒木雕像在北京雍和宫万福阁(又称大佛楼)。佛像高十八米，埋入地下部分八米，总长二十六米，由一根完整的白檀香木雕成。最大的石雕弥勒佛像则为四川凌云大佛，此佛立于四川乐山市岷江东岸凌云山上，大佛依断崖造成，坐像世称“乐山大佛”。通高七十一米，肩宽二十八米，雕像相好庄严，比例匀称，气魄雄伟，临江端坐，也是世界第一石刻坐佛像。藏密也非常崇拜弥勒，最大的铜制弥勒佛就是西藏札什伦布寺中的强巴佛。

大约在五代以后，江浙一带的寺院中开始出现笑口弥勒佛的塑像。其实这是按照一个名叫契此和尚的形象塑造的。据《宋高僧传》等记载，契此是五代时明州(今浙江宁波)人，又号长汀子。他经常手持锡杖，杖上挂一布袋，出入于市镇乡村，在江浙一带行乞游化。他身材矮胖，大腹便便，且言语无常，四处坐卧。能预知晴雨，“天将雨，即着湿布鞋；亢旱，即曳木屐。居民以此为验”。与人言吉凶颇为“应验”。因其总负一布袋，故被称为“布袋和尚”。他还常把布袋中化缘来的什物一古脑儿倾倒于地，对围观的人们叫道：“看！看！”曾作歌曰：“只个心心心是佛，十方世界最灵物。纵横妙用可怜生，一切不如心真实……，万法何殊心何异，何劳更用寻经义。”(《宋高僧传》卷二十一)后梁贞明二年(916)，契此坐化于明州岳林寺庑下的一块磐石上，示寂前曾留下一偈：“弥勒真弥勒，分身千百亿，时时示时人，时人自不识。”于是后人认为他是弥勒转世，为他建塔供养。宋崇宁三年(1104)，岳林寺住持昙振为他建阁塑像。此后，江浙一带就逐步流行一种按“布袋和尚”形象塑成的袒腹大肚、喜笑颜开的笑口弥勒像，并将他安置在天王殿中，令人一进山门就有皆大欢喜的感觉，深受世人喜爱，以后“大肚弥勒”的这一布置就成了寺庙的定制。



杭州灵隐寺前飞来峰上五代、宋元时所刻的各种佛教造像中，就有这样一尊弥勒像，所雕的弥勒佛像倚坐于山崖上，光头现比丘相，双耳垂肩，脸上满面笑容，笑口大张。身穿袈裟，袒胸露腹，一个按着一个大口袋，一手持着一串佛珠，乐呵呵地看着前来游玩进香的人们，人们见此像，往往受他那坦荡的笑容感染而忘却自身的烦恼。很多寺院的弥勒殿还有这样一幅对联："大肚能容，容天下难容之事；开口便笑，笑世间可笑之人。"

文殊菩萨

文殊菩萨在大乘佛教中是仅次于佛的修行果位，菩萨是菩提萨埵(梵文 Bodhi-sattva)的音译之略，意译为"觉有情"等。唐释法藏云："菩提，此谓之'觉'；萨埵，此曰'众生'，以智上求菩提，用悲下救众生。"(《翻译名义集》卷一)菩萨信仰汉化之后，民间流传最广的菩萨有文殊菩萨、普贤菩萨、观音菩萨、地藏菩萨四位，并比附有中土的五台山、峨眉山、普陀山、九华山四大说法道场。

文殊菩萨，全称文殊师利，或作曼殊室利。文殊师利是梵文 Manju'sri 的音译，文殊为"妙"意，师利为"首"、"德"、"吉"等意，故亦译为"妙德"，"妙首"、"妙吉祥"。

据《文殊师利般涅槃经》所载，文殊生于印度舍卫国一个婆罗门家庭，后随释迦佛出家。释迦灭度后，他来至云山，为五百仙人讲十二部经。最后又转回出生地，在尼拘陀树下结跏趺坐，入于涅槃。这是关于文殊身世的最流行的说法。实际上，文殊的来历众说纷纭，其他说法大致有六种。

(一) 按《菩萨处经·文殊身变化品》所云，文殊本为佛，因助释迦教化众生，暂现菩萨身。

（二）《首楞严三昧经》卷下、《宝积经》卷六十等谓文殊过去为龙种上佛，又名大身佛、神仙佛，现在为欢喜摩尼宝积佛，未来为普贝佛。

（三）据《放钵经》，过去无数诸佛，都为文殊师利弟子，将来成佛的也是他的威神力所致，因此文殊如同佛道中的父母。

（四）据《法华经》，文殊菩萨又名妙光，教化八位弟子，使他们次第成佛，最后一位是燃灯。如此看来，燃灯即为过去佛，乃释迦师父，则文殊自然是释迦师祖了。

（五）据《悲华经》，有名叫无净念（即阿弥陀佛）的转轮圣王，他有一千个儿子，老大是观世音，老二是大势至，老三名王象，即文殊菩萨。

（六）据《小乘经》，妙庄王有三女一子，大闺女是文殊，次普贤，再次观音，小儿子是地藏王。

又据《文殊师利法宝藏陀罗尼经》讲，释迦佛曾告知金刚密迹主菩萨，在赡部洲（佛教宇宙观中称我们现在所住的世界）东北方有一个叫“大振那”的国家，国中有五峰并峙的五顶山，释迦佛入灭后，文殊菩萨将以童子形游行于此，在山中居住，宣讲佛法。此说法为中国佛教所采纳，山西省五台山并被指认为佛经所说的“大振那”国的五顶山。

在大乘佛教中，文殊菩萨有很高的地位。他是众菩萨之首，被认为是智慧的化身，与表“大行”的普贤，表“大悲”的观音，表“大愿”的地藏这三位形成对照。在汉地非常流行的《维摩诘经》中，他又代表释迦佛，引领众弟子前去探望病中的维摩诘，反复讨论大乘佛教的深义。

文殊像通常作为释迦佛的左胁侍，专司智德，与司理德的右胁侍普贤并列在佛的两旁。其塑像多为“非男非女相”，更近于女性，早期文殊画像有的唇上画有蝌蚪形小胡子，宋以后小胡子不见，面



容秀丽,胸部丰满,俨然美妇形象。

文殊的形象更有很多是童形。按其顶髻的形状,可分为一髻文殊,五髻文殊,六髻文殊,八髻文殊等。密宗则是依据手持物品和真言陀罗尼字数,分为一字文殊或一髻文殊(左手青莲花,花上如意明镜,右手杨柳枝;右手金刚剑);六字文殊或六髻文殊(右手说法印,左手胸上仰着);八字文殊或八髻文殊(左手青莲花,花上智杵,右手剑)等。一般的文殊像多为头戴五髻宝冠的童子形,五髻表示内证五智(法界体性智、大圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智)。童子形则喻天真纯洁,左手执青莲,花上放般若经梵箧,表示般若之智一尘不染。右手执宝剑,喻大智慧如同一把锋利的宝剑,能斩断一切无明烦恼。身坐白莲台,表清净,而大部分文殊像都是身骑狮子,以狮子勇猛,表菩萨智慧威猛。

另外还有渡海文殊像是趺坐在一大青狮子上,率领优填王以下的善财童子、佛陀波利三藏、最胜老人等眷属,乘白云渡大海,优填王手勒狮子的缰绳,善财童子合掌在前引导,僧形的佛陀波利手执锡杖与佛钵,最胜老人手拿仙杖后随。此外,还有文殊率导八大童子的情形,八大童子分别是请召童子、计设尼童子、地慧童子、救护慧童子、乌波计尼童子、光网童子、无垢光童子、不思议慧童子等八人。

就菩萨像的绘画法而言,菩萨像也与佛像一样,是要注意到相好、服饰、手印、量度的。一般来说,佛的相好要端正温肃,菩萨相好要柔丽慈祥。佛的服饰是单纯朴实,身披袈裟,偏袒右肩,显露心胸;菩萨的服饰要华美庄严,首戴天冠,自披璎珞,手贯环钏,衣曳飘带。各个菩萨也有一定的手印姿势及手中持物。菩萨像的度量,大致与佛相仿,所不同的是顶无肉髻,胯无胯骨;发际、颈喉、膝骨、足趺各减佛四分之一。以上六处共减十二分,如佛身量为一百二十分,菩萨身量便是一百零八分。宽量是由心窝平量至两腋为

十分(较佛减二分),由此下垂十八至肘(较佛减二分),再下十四分(较佛减二分)至腕,由腕至中指尖是十二分,共为五十四分,左右合为一百零八分。基本的相好、手印、持物与各部分比例关系在塑像中也是适用的。

普贤菩萨

普贤菩萨是佛教中常见的一位菩萨,他和文殊菩萨一起,作为释迦牟尼佛的胁侍,文殊象征智慧,普贤象征真理。普贤是梵文Samantabhadra(三曼多跋陀罗)的意译,又译作"遍吉",即普遍贤善的意思。

普贤的身世,《第二菩萨经》和《悲华经》均称他是转轮圣王无净念(即阿弥陀佛成佛前世的身份)的第八子。《小乘经》则说他是妙庄王次女。而《华严经》则笼统地称"一切如来有长子,彼名号曰普贤"。

据《法华经·普贤菩萨劝发品》说,当佛入灭后,若有人信奉诵持《法华经》,普贤菩萨将与诸大菩萨一起出现在此人面前,守护其人,令其身心安稳,不受诸烦恼魔障之侵害。而《华严经》著名的善财童子五十三参的故事中,善财最后就是来到普贤菩萨处,普贤菩萨为他讲"礼敬诸佛"、"广修供养"、"忏悔业障"、"常随佛学"等十大行愿,因此普贤被称为"十大愿主"(或十大愿王)。

据《华严经·菩萨住处品》说,西南方有名叫光明山处,一直就住着许多菩萨,现有菩萨名叫贤胜(普贤),与其眷属等三人在其中演说法。因此中国佛教相传,位于汉地西南部的四川峨眉山是普贤的道场。晋代有慧持和尚从庐山入蜀,在此修建普贤寺,这是峨眉山供奉普贤菩萨之始。北宋年间,峨眉山又铸建头戴五佛金冠,



手持如意,结跏趺坐于象背的莲台上的普贤铜像一尊,此像重达630吨,是佛教艺术珍品。

普贤菩萨像在佛教寺院中单独供的不多,多为释迦佛的胁侍。普贤菩萨像大多头戴宝冠,身穿菩萨装,坐于一六牙白象上,并且骑象的普贤菩萨像大都为合掌。六牙白象据说原为菩萨所化,表示威灵,《普曜经》云:“菩萨便从兜率天上垂降威灵,化作白象,口有六牙。”六牙也是佛法中的六度的象征。《普贤观经》曰:“六牙表六度,四足表四如意(四种禅定)。”六度即一布施,二持戒,三忍辱,四精进,五禅定,六智慧。

在密教中,普贤有各种不同的形象。《金刚界曼荼罗大钞》云:“普贤菩萨,左拳右莲,上有剑,密号真如金刚。”《胎藏界曼荼罗大钞》中说:“普贤头戴五佛宝冠,左手执莲,上有剑,右手伸掌。”

普贤菩萨也常被视为祈求延命时的本尊。据《普贤延命经记》,普贤延命菩萨像为面如满月的童子形,头戴五佛宝冠,右手持金刚杵,左手持金刚铃,坐千叶宝花,由一个三头白象王背负着。象足踏一大金刚轮,下有五千群象,金身放宝光。此像多为画像。另有二十臂的单尊像为头戴五智宝冠,二十臂分别拿着钩、索、轮、铃等物,坐在千叶宝花上,宝花下有四头白象,分别面向外站立。象的顶上有四天王,朝外面向四方站立,护持佛法。

观 音 菩 萨

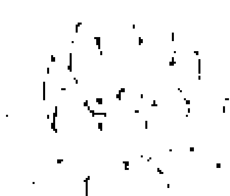
观音菩萨在中国民间受到广泛的信仰,在佛教中,他是西方极乐世界教主阿弥陀佛座下的一生补处菩萨,与大势至菩萨一起胁侍于阿弥陀佛的左右。在佛教各类图像或造像中,观音的像也最为常见,且种类繁多,变体也多。

观音原作观世音，是梵文 Avalokite'svara（阿婆卢吉低舍婆罗）的意译，又译作“光世音”、“观自在”、“观世自在”。唐时为避太宗李世民的名讳，简称“观音”，沿用至今。

据《妙法莲华经·观世音菩萨普门品》，众生在碰到各种困厄灾难时，只要信奉观世音菩萨，一心称念其名号，观世音菩萨就会“观其音声”而前来解救，故称“观世音”。按佛学理论来说，眼、耳、鼻、舌、身、意六根通过修持、布施、持戒等功德清净后，便能显发种种妙用，包括“六根互用”的高级境界，因此“观音”在佛教中是完全可以理喻的。又据《普门品》所说，观世音是一位大慈大悲的菩萨，能解人水火、刀兵、牢狱之灾，甚至还能满足众生生儿育女的愿望，求得“福德智慧之男”或“端正有相之女”。经中还说，观世音菩萨能显现各种化身，说法救度众生。如有众生应以佛身得度，观世音菩萨即现佛身去救度；如有众生应以罗汉身得度，他就现罗汉身去说法，乃至国王身、宰官身、居士身、长者身、比丘身、比丘尼身等等，随机应化。《法华经·观世音菩萨普门品》一经译出就广为流传，并被单独传抄，称为《观世音经》。

大约在两晋之际，观音信仰就已开始在社会上流行，到南北朝还出现了一些专门宣扬观世音菩萨灵验感应故事的书籍，如南朝宋刘义庆编的《宣验记》、傅亮编的《观世音应验记》、齐代王琰编的《冥祥记》等等。

观音菩萨像在佛教各种菩萨像中种类最多，这或许与他有各种化身的说法有关。通常，当他作为“西方三圣”之一，与大势至菩萨随侍于阿弥陀佛身边时，观音菩萨此时头戴宝冠，冠上有画阿弥陀佛像。其他形相及衣物装饰则与别的菩萨像没有多大差别。中国佛教寺院中，大雄宝殿所奉主尊的后面，常有立于大海之中、鳌头之上的观音塑像。这是依据佛经所说，观音菩萨说法道场在南海之中的普陀洛迦山而创作。（中国佛教指认浙江舟山群岛中的



原梅岑岛即为普陀山）而且此处的观音菩萨，大多被塑成中国古代仕女的形象。

观音菩萨的性别问题，最初在古印度佛教雕塑和我国早期观音造像中，观世音皆作男性形象，如甘肃敦煌莫高窟的壁画和南北朝时的雕像皆为男身，嘴唇上还长着两撇漂亮的小胡子。《华严经》称善财童子五十三参到了普陀洛迦山时“见岩谷林中金刚石上，有勇猛丈夫观自在，与诸大菩萨围绕说法”。大约在南北朝的后期，才出现观音女性形象，其盛行则在唐以后。

有时观音像旁，还塑有一个小小的童子像。童子面向观音菩萨，双手合十，此即所谓“童子拜观音”。这是按《华严经·入法界品》著名的“善财五十三参”的故事，其中第二十七位就是观音菩萨的说法而创作的。这种像在中国民间十分流行。

《观世音经》有观音三十三身十九说法的记载，中国唐宋以来，民间信仰深厚的“三十三观音”就是据此演变而来，但其名目已经与《观世音经》中的印度神祇的名称大相径庭。“三十三观音”富于民族特点，符合中国老百姓的审美心理和情趣，因而能步出庙堂走入寻常百姓家，寄托人民的美好愿望。三十三观音的名目如下：

一杨枝观音	二龙头观音	三持经观音
四圆光观音	五游戏观音	六白衣观音
七莲卧观音	八泷见观音	九施药观音
十鱼篮观音	十一德王观音	十二水月观音
十三一叶观音	十四青颈观音	十五威德观音
十六延命观音	十七众宝观音	十八岩头观音
十九能静观音	二十阿耨观音	二一阿摩提观音
二二叶衣观音	二三琉璃观音	二四多罗尊观音
二五蛤蜊观音	二六六时观音	二七普慈观音
二八马郎妇观音	二九合掌观音	三十一如观音

三一不二观音　　　三二持莲观音　　　三三洒水观音

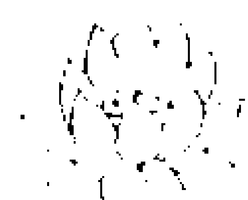
后面我们将重点介绍其中的“水月观音”、“马郎妇观音”、“杨枝观音”和“白衣观音”。观音形象中土化的另一个重要方面就是，宋代以后按中国古代仕女形象创作出来的观音菩萨像更成了观音像的主流，以至观音菩萨像有“东方维纳斯”的美誉。

密教的经典又往往把一些密咒(陀罗尼)与观世音菩萨相联系，还规定了在持诵此类密咒时相应的仪轨及需要礼拜供奉的特定的观世音菩萨的形象，由此而产生密教的各类型观音。主要的有所谓“密教六观音”即圣观音、千手观音、马头观音(即明王部中的马头明王)、十一面观音、准提观音、如意轮观音，另外不空罥索观音等也很常见，他们又都是圣观音的化身。下面我们将从“圣观音”开始介绍重要的、常见的观音菩萨像。

圣观音　又作正观音，是密教所说的“六观音”的正体，亦即我们平常所说的观世音菩萨。一般的圣观音像，身结跏趺坐，手持莲花或净瓶，也有双手结禅定印的，即以双手仰放下腹前，右手置于左手上，两拇指的指端相接，身上有璎珞项钏等装饰。头戴宝冠，冠上有化阿弥陀佛坐像，这是依据《观无量寿经》所作，是观音菩萨的主要标志。

马头观音　系以可怕的愤怒形象出现的观音，又称马头大士或马头明王，是头上有马形的观音。据说他的威力如印度传说中的大圣王，即转轮圣王的宝马一般，可纵横世界，破除一切障碍，其形象不同于一般观音像的温柔慈悲。《大日经疏》卷五称其“作极吼怒之状，此是莲华部愤怒明王也”。马头观音双眼上吊，獠牙显露，面有三目，头发倒竖，头顶马头。此观音以击毁恶趣烦恼为本愿。其造型有一面二臂、一面四臂、三面二臂、三面八臂、四面二臂、四面八臂等多种。

千手观音　又称千手千眼观世音、千眼千臂观世音等。密教



六观音之一。据唐代伽梵达磨所译《佛说千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》等所说，这位菩萨的千手表示遍护众生，千眼则表示遍观世间。诵持该菩萨所传的大悲神咒，则可以成就息灾、增益、敬爱、降伏等等。唐代以后，密宗在中国兴起，千手千眼的大悲观音像在中国许多寺院、石窟寺中渐渐作为主像被供奉。千手观音的形象，常以四十二手象征千手。即除中央二手合掌外，两边各有二十手，分别执金刚杵、宝剑、经箧、宝印等法器和兵器。每一手中各有一眼，据说每一手有二十五种功用，配上二十五有，由此合为千手个眼。菩萨头戴宝冠，冠下垂绀发，顶上有十一面(或二十七面等多种)，冠中有化佛。另外还有实具千手千眼的造像，此种观音像一首三眼，臂有千手，掌中各有一眼。其正中大手有十八臂，先以二手当心合掌，又二手仰掌置于脐前，右掌放于左掌上，另外十四手各持金刚杵、三戟叉、梵箧、宝印、罥索、杨枝、数珠、澡瓶等法器宝物，其中一手施出甘露、一手施出宝雨。其余九百八十二手各执种种器物。千手观音的千只手以扇面排列几层，有如孔雀开屏一般，十分壮观。

十一面观音　别名大光普照观音、密号慈愍金刚，密教六观音之一。其基本形相是在原本的观音像上再加上十个面相，合为十一面。另外还有一种是在本面之上再安十一面。十一面观音的形相依耶舍崛多译《佛说十一面观音神咒经》，为前三面作菩萨面，左三面作瞋面，右三面似菩萨面，獠牙上出相，背后一面作暴恶大笑相，顶上一面作佛面，每一面都各戴华冠，冠中各有阿弥陀佛像。其主体左手持澡瓶，瓶口出莲花，右手串璎珞，作施无畏印，即屈手上举于胸前，手指自然舒展，手掌向外。此外不空三藏所译《十一面经》则为四臂，右边第一手持念珠，第二手作施无畏印；左边第一手持莲华，第二手持澡瓶。还有一种十一面，是本面左右各有一面，其上五面，再上有三面，共计十一面。另外还有各种依经轨记

载不同而产生的差别。

如意轮观音　密宗六观音之一。因其手分别持如意宝珠和宝轮,故名如意轮。密号为持宝金刚。如意轮观音多为坐像,六臂,其姿态为竖右膝,右第一只手支颐,左膝盘坐。这是十分自在舒适的"思维相"。六手各富寓意:右第一手为誓愿救拔地狱道之手;第二手托如意宝珠置于胸前,为誓愿实现一切愿,救拔饿鬼道之手;第三手持数珠而倚膝,为誓愿救拔畜生道之手。左方第一手置于莲花瓣上,有的按在一座山形物即"光明山"上,为誓愿救拔阿修罗道之手;第二手持莲华,为誓愿救拔人间界之手;第三手捧法轮于眉前,为誓愿救拔天界之手。此观音像也有以二臂、四臂出现的。二臂像左手拿已开的莲花,花上有如意宝珠,右手呈说法相。此外二臂像还有右手作施愿印,左手拿宝珠;或右手拿宝珠,左手拿莲华等形象。

准提观音　又作准胝、七俱胝佛母或作人天丈夫观音等。密教六观音之一。准提意为洁净,指此观音心性清净;又,俱胝梵文意为"个万",七俱胝但指数量众多,密教认为此菩萨是过无量诸佛之母,故称为"七俱胝佛母"。据说此观音常来世间,摧毁一切众生之惑业,能使众生消灾延寿,并能使众生消灭罪障。诵其真言还能克敌制胜,令夫妇和睦,还能止小儿夜啼。因其功德广大,故倍受信仰,尤其是妇女。而此准提观音的形象,依各出典不同,有二臂、十二臂、十八臂、三十二臂,甚至八十臂的,以十八臂为较常见。此观音坐于一大池内的红莲花宝座上,莲花座左右有难陀、跋难陀二龙王守护。观音像作黄白色,腰下着白衣,衣有花纹,自着天衣,绶带系腰,手腕上有白螺钏。臂上有七宝装饰的臂钏,面有三月,并十八臂。上二手作说法印,即以拇指与中指(或食指、无名指)相捻,其余各指自然舒散。右边另外八手分别为施无畏印、持剑、念珠、子满果、钺斧、钩、拔折罗、宝鬘等,左边另八手分别持如意宝



幢、莲花、澡瓶、索、轮、螺、贤瓶、经箧等。

数珠手观音　又作数珠观音。系中国民间艺人依据密宗经典创作的观世音菩萨像之一。唐代阿地瞿多所译的《佛说陀罗尼集经》卷四、《十一面观世音神咒经》,提及观世音菩萨向佛说明他有名十一面的心咒。而一般修行者诵咒时,须置掐数珠印的观音像于面前。所谓数珠印,即以左手大拇指和无名指,作圆孔状,孔中贯数珠。右手的大拇指与无名指掐数珠。此种手印通于一切经咒。数珠手观音的本体形象由一般的观音而来,其主要特点就是手掐数珠印。

不空羂索观音　又作"不空王观世音菩萨",羂索是一种绊取野兽的绳索。"不空羂索"即用此羂索去捕获从不落空。以喻此菩萨以慈悲之心及从不落空之羂索,于生死苦海中钩取众生,使达涅槃彼岸。又因此菩萨身披鹿皮衣,故又称为鹿皮观音。不空羂索观音的形象,有三面十臂、三面六臂、一面四臂、一面十八臂等多种。以三面六臂及一面三目八臂较常见。依《不空羂索神变真言经》记载,三面六臂的不空羂索观音,三面各有三眼,正中大面显慈悲熙怡,眉间一眼。头戴天冠,冠上有化弥陀像。左面怒目可畏,眉间一眼,鬓发耸竖,月冠,冠有化佛;右面颦眉怒目,狗牙上出,极其怖畏,眉间一眼,头戴月冠,冠有化佛。六臂分别持羂索、莲花、三叉戟、钺斧、如意宝杖和作施无畏印,结跏趺坐。而《秘藏记》所记之三面四臂不空羂索像,身着鹿皮裙,正面肉色,左右面青色,面各有三目,左边二手分别持羂索和莲花,右边二手分别持澡瓶和作说法相。此类型观音无论如何变化,其基本特征都是手持羂索。

以上为密教诸观音像,当然不少在显宗信仰里也很流行,如圣观音、千手观音、准提观音等。以下介绍中国民间信仰创造的若干观音像。

杨枝观音　"三十三观音"之一,也是民间供奉较多的观音,其

画像与塑像随处可见。唐代译出的《千光眼观自在菩萨秘密法经》末尾提到其名号。杨枝观音是以手执杨柳枝为其特征的观音像。杨枝观音可能起源于西域,据唐义净《南海寄归内法传》讲,西域习俗,每月以杨枝细条剔齿,熟嚼枝头以净牙,称为齿木。当地礼节,向贵客赠齿木及净水,以祝人健康,也有恳请之意。故而迎佛、菩萨,也用杨枝、净水。由此逐渐演化为观音菩萨手中的法器。此外,古代印度也认为杨枝可以消灾除病,如不空三藏所译《千手千眼观世音菩萨大悲心陀罗尼》中,讲到千手观音的四十二臂中的一手执杨枝时说,身患种种疾病者,应当手执杨枝诵念真言,认为杨枝具有旺盛的生命力,可以杨枝喻佛法的兴旺发展。民间流行的杨枝观音像,通常的一手托净瓶,一手持杨枝的仕女形象,表示观音以杨枝沾取瓶中甘露水,拂洒人间,消除众生的烦恼污浊。浙江普陀山现存明代杨枝观音碑,系根据唐阎立本所绘像镌刻,所刻观音面庞圆润丰满,端正妙丽,左手托净瓶,袒胸跣足,身披锦袍,作者巧妙动用了阳刻、阴雕相结合的技法,线条柔和流畅,疏密有致,刚柔相济,成功再现原作的神韵。

白衣观音　又作白处观音、白住处观音等,是观音菩萨诸形象之一。此观音身着白衣,身处白莲花中,手中也执莲花。白色表示纯净,象征菩萨之心。密宗也经常供奉此白处观音。据《观世音现身种种愿除一切陀罗尼》中说,供养此观世音菩萨,应该用白净的细布画观世音像,身着白衣,坐莲花座上,一手持莲花,一手托净瓶,白衣观音也是许多画家与石窟艺术家的创作题材。白衣观音像均为二臂像,但手持的法器或印契有种种不同,有的左手持花,右手作与愿印。有的左手持棒或罥索,右手持般若经箧。有的左手持开敷莲花,右手扬掌。有的左手持宝剑,右手持柳枝。也有双手捧钵,站立于莲台上的。白衣观音在民间被认为可以消灾延命、保家人平安,妇人求儿、安产、育儿等也都可求拜白衣观音,故而甚



为流行。

水月观音　“三十三观音”之一。水月观音也是中国佛教寺院及信徒经常供奉的观音菩萨像之一。此像有多种形式，有的站立于大海中的莲花上，眺望天上的明月；有的则以月为背景，结跏趺坐于岩石上的莲花座上；也有的是坐在水边，观看着水中之月。一概都与水和月相关。通常也被认为以水中之月来比喻色即是空、空即是色的般若玄理。水月观音像的主要典据是《华严经·入法界品》。经中提到善财五十三参之第二十七位碰到的就是观世音菩萨。善财童子来到南海补陀洛迦山（意为光明山），见到山水流泉，林木郁茂，地草柔软。艺术家们就在此基础上创作了水月观音的形象与意境。在敦煌发现的一幅水月观音图中，观音以一轮圆月为背景，坐在严整的岩石上，岩石突出在一池碧波中，右膝曲起，左足从岩石上下垂，置于池中盛开的宝莲花上。左手轻置左膝上，手持宝珠。右手置右膝上，手执杨枝。头戴高高的宝冠，冠上有化佛像，身穿带有花纹的衣裳，并佩有璎珞等华丽的饰品。这种水月观音像，按唐代《历代名画记》所说乃唐代著名画家周昉首创。

马郎妇观音　民间流行的观音菩萨化身，“三十三观音”之一。据《感经传》载，唐元和年间，陕西一卖鱼女，因其生得娇美，前往求婚者甚众。卖鱼女说，一夕能诵《观世音菩萨普门品》的即嫁与他。至黎明，得能诵者二十人。卖鱼女又说，若有一夜能背诵《金刚经》者即嫁之。到天亮能诵者有十余人。卖鱼女又以《法华经》相约，约三日，到期，只有马氏子能诵，于是卖鱼女允婚。迎娶之日，贺喜宾客尚未散去，卖鱼女却已暴亡。葬于效外金沙滩，数日后，有一老僧拄锡杖来访马氏，问卖鱼女下落。至安葬处，老僧以锡杖开坟验尸，只剩下一副黄金锁子骨。于是老僧对众人说，此乃是观音菩萨化身前来教化你们。说完以锡杖挑骨，飞空而去。从此陕西信奉佛教者日多。民间所作的马郎妇观音像，一般是一手持鱼篮的

少妇形象，所以也称鱼篮观音，有的画成水上乘大鱼的形象。

其他观音像为：

龙头观音，乘龙出没于云间。

读经观音（持经观音），坐岩上，手持经卷，如淑女阅读持书状。

圆光观音，背后有火焰圆光，大放光明。

游戏观音，潇洒悠闲地漫步于五色祥云之上。

莲卧观音，于池莲上作半卧之姿。

泷见观音，倚山崖，眺望流泉飞瀑。

施药观音，右手拄颊，左手在膝上捻莲花。

鱼篮观音，脚踏鳌鱼之背，手提盛鱼竹篮，或仅为手提鱼篮，为钓鱼降妖之相。

德王观音，坐岩畔，手持树杖，若听众生之音。

一叶观音，乘莲花浮于水面，漂行自若。

青颈观音，颈呈青色，故名；传为吞食毒药，为不使毒药传世害人，令毒药力作用于颈所致。

威德观音，坐岩畔，左手持莲花，作凝思状。

延命观音，头戴顶有佛像之宝冠。

众宝观音，趺坐于地，右手指地，左手置于弯曲的膝盖上。

岩头观音，打坐于山洞之中，禅思入定。

能静观音，伫立岩畔，望海沉思。

阿耨观音，能观极微小之物，大多为远眺大海之形。

阿摩提观音，乘狮子而身放火光之象。

叶衣观音，坐于岩上，下垫草叶。

琉璃观音，亦称香王观音、香王菩萨，手持香炉，作超凡脱俗之相。

多罗尊观音，作中年女像，合掌持青莲花，眼睛较大，且目光炯炯有神。



蛤蜊观音,居于两扇蛤蜊壳中,或乘于蛤蜊之上渡海。

六时观音,作居士装束,以佛徒每日六时(晨朝、日中、日没、初夜、中夜、后夜)供奉不断故名。

普慈观音,紫脸,披璎珞,穿天衣,乘黑色水牛或野猪,双手抱剑,为大自在天相。

合掌观音,双手作合掌之状。

一如观音,作乘云飞行状。

不二观音,两手低垂,在水中坐莲叶上。

持莲观音,两手持莲花,坐于莲叶上,貌如少女。

洒水观音,或作"滴水观音",作右手持瓶泻水状。

大致上,观音菩萨的造像可分为三类:第一类是依据正规仪容所绘的一面二臂或相好端严立姿的形象,如圣观音。第二类是遵照密宗仪轨所绘的一面二臂或多面多臂、手持种种法物的形象,如千手千眼观音(大悲观音)、如意轮观音、七俱胝观音(准提观音)、不空羂索观音、不空钩观音、马头观音等。第三类是画家自创风格,任意写作,任意题名的观音像,也有符合妙相、服饰、手印、度量等法则的,如水月观音等,也有毫不顾及菩萨造像法度的,如伫立观音、鱼篮观音、行道观音、自在观音等。此类像极为繁杂,难以胜举。

大势至菩萨

大势至菩萨,又称得大势菩萨或大精进菩萨,简称为势至。大势至是梵文 Mahās-thāmaprāpta 的意译。音译为"摩诃那钵"。

据《悲华经》卷二称,删提岚世界的无净念王有一千个儿子,长子名不眴,次子名尼摩。后无净念王成佛为阿弥陀如来,不眴太子

为观世音菩萨。而尼摩太子则成了大势至菩萨。《观无量寿经》云:此菩萨以智慧光遍照世界一切众生,使他们解脱血火刀兵之灾,得无上之力,因此号大势至。

菩萨跟随佛学法修菩萨行,经过许多阶段之后,才可成佛。菩萨中经历所有的阶段达到最高位的菩萨,就是一生补处菩萨。只要结束菩萨生涯,在下一阶段的生涯中就定可成佛。若以三尊的形式表现佛陀时,必有一生补处菩萨随侍左右,且组合是一定的。阿弥陀佛其左右胁侍的就是观世音菩萨和大势至菩萨,三位合称"西方三圣"或"阿弥陀三尊"。

大势至菩萨在中国民间信仰中的影响要远逊于观世音菩萨。大势至菩萨几乎没有单独供奉的。其形象据《观无量寿经》载,身放紫金色光,法相与装饰皆同于观音菩萨。二者的主要区别是:大势至菩萨头上的宝冠有定瓶为标志,而观音菩萨头上的宝冠则以一小化佛为标志。作为阿弥陀来迎时的随侍,观音菩萨手拿金莲台,大势至菩萨则合掌。

地藏菩萨

地藏菩萨梵名乞叉底鸽沙(Ksitigarbha)。据《地藏十轮经》讲,由于此菩萨"安忍不动犹如大地,静虑深密犹如秘藏",所以称为地藏。

据《地藏菩萨本愿经》讲,有一婆罗门女,"其母信邪,常轻三宝",不久命终,"魂神堕在无间地狱"。婆罗门女知母在地狱受苦,遂变卖家宅,献钱财供养于佛寺。后受觉华定自在王如来指引,梦游地狱,见鬼王无毒,求得母亲得脱地狱,婆罗门女醒来方知梦游,便在自在王如来像前立弘誓愿:"愿我尽未来劫,应有罪苦众生,广



设方便，使令解脱。"释迦佛告诉文殊说："婆罗门女者，即地藏菩萨是。"就是说地藏前世的身世为求母得脱地狱的婆罗门女。

又据《地藏菩萨本愿经》说，地藏菩萨曾受释迦佛的嘱托，要在释迦灭度后、弥勒佛降诞前的无佛之世留住世间，教化众生，度脱沉沦于地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天诸道中的众生。而且他发誓"地狱未空，誓不成佛"。有情众生只要念诵其名号，礼拜供奉其像，就能得到无量功德的救济。

相传安徽九华山是地藏菩萨的说法道场。据说唐代有新罗国僧人金乔觉泛舟渡海，来到中国。见九华山峰峦叠起，是修道的好去处，于是在山中择地而居，潜心修行。据说他那时虽已六十岁，但身体异常健壮，"项耸奇骨，躯长七尺，而力倍百夫"（唐费冠卿《九华山化城寺记》）。他选择了东崖岩石，终日坐禅诵经，后被山民诸葛节发现，民众大为感动。其事迹传开后，得到本地闵姓山主等人的捐助，于是建寺庙，辟道场。金乔觉去世后，葬于神光岭的月身宝殿，俗称"肉身塔"。据《宋高僧传》、《重僧搜神记》等称，金乔觉"趺坐函中，遂没为地藏王"，过了三载，"开函视之，颜色如生，舁之，骨节俱动，若撼金锁焉，随（遂）名金地藏"。因其生前笃信地藏菩萨，而且传说其容貌酷似地藏瑞相，人们便认定他是地藏菩萨转世。九华山也就被认为是地藏菩萨道场。而对地藏菩萨的信仰，在民间也越益流行。每年农历七月三十日，即传说的地藏菩萨诞辰之日，各地前来九华山朝拜的信徒络绎不绝。

中国佛教寺院中的地藏菩萨形象也很有特点，一般菩萨为头戴宝冠、身披天衣、璎珞装饰的天人相。而地藏菩萨则多为光头或是头戴毗卢冠，身披袈裟的出家僧人之相。一手持锡杖，一手持莲花，或是手持幡幢、宝珠等。据《地藏菩萨仪轨》、《地藏菩萨十轮经》等记，由于地藏菩萨在无佛的"五浊恶世"（即劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、命浊）中济渡众生，为了让众生能深信因果，归依三宝，

所以显示出家僧人相。地藏菩萨像还常有以一头形似狮子的怪兽为坐骑的，名号曰："谤听"或"善听"。地藏殿的胁侍为金乔觉修道时曾资助过他的闵姓山主及其儿子，二人后来皆随金乔觉出家，九华山成了地藏道场后，他二人也被塑成了地藏菩萨的胁侍。

地藏菩萨因立下度尽六道中生死流转的众生的大愿，故而常现身于人、天、地狱等六道之中，而有六地藏之称，其名号与形象如下：

（一）檀陀地藏，"檀陀"是一种人头幢，其形象为左手持人头幢，右手结甘露印，专门救助地狱道众生。

（二）宝珠地藏，左手持宝珠，右手结甘露印，专门救度畜生道。

（三）宝印地藏，左手持锡杖，右手结如意宝印，专门济度畜生道。

（四）持地地藏，左手持金刚幢，右手结施无畏印，专门济度阿修罗道。

（五）除盖障地藏，左手持锡杖，右手结与愿印，为人除掉八苦之盖障，专门济度人道。所谓八苦即生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦、爱别离苦、求不得苦、五阴盛苦，为苦谛所摄。

（六）日光地藏，左手持如意珠，右手结说法印，照天人之五衰（天人将死时现五种衰相）而除其苦恼，专门济度天道。

按佛教说法，地藏菩萨受释迦牟尼佛的托咐，在释迦寂灭后未来佛弥勒降生前这一段无佛世界里，担当起教化六道众生的重任，其地位相当于"代理佛"。《地藏本愿经》又说，释迦佛召地藏大士，令其永为幽明教主，使世人有亲者，皆得极本荐亲，共登极乐世界，地藏受此重托，遂在佛前立下大誓愿："为是罪苦六道从生广设方便，尽令解脱，而我自身方成佛道。"（《地藏经·忉利天宫神通品第一》）因此地藏又被称为"大愿地藏"，以与文殊的"大智"、普贤的



"大行"、观音的"大悲"相呼应。

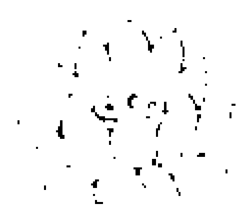
十六罗汉

罗汉，全称阿罗汉，或作阿罗诃，是小乘佛教修行所获的最高果位。小乘佛学认为修到罗汉境界，就已经断尽三界烦恼，灭除见、修二惑，永远解脱轮回。因此，阿罗汉果位，又可称为"无极果"或"无学果"，表示已到达极点，所学已尽，再无可学之处。但在大乘佛教中，罗汉远非最高果位。至高无上的当然是佛，然后是菩萨，然后才是罗汉。

阿罗汉一词是梵文音译，本身有杀贼、应供、不生等意思。杀贼即杀一切烦恼之贼；"应供"则谓到达阿罗汉果位，已然断灭一切能导致生死流转的"有漏"法，身心清净，应受人天供养；"不生"即是说阿罗汉已进入永恒不变的涅槃，不复生死轮回。但在大乘佛教，罗汉的职能却是常住世间不入涅槃并护法弘法。

佛教经典中，特别是早期佛典，提到过许多罗汉，释迦佛著名的十大弟子即摩诃迦叶、舍利弗、目犍连、须菩提、富楼那、摩诃迦旃延、阿那律、优波离、阿难陀、罗睺罗就是修得阿罗汉果位的圣者。而中国佛教艺术作品中流传广泛的却是大乘佛教中其职能经过改造的十六罗汉、十八罗汉，以及五百罗汉等。

现在所说的十六罗汉，主要依据唐玄奘翻译的《大阿罗汉难提密多罗所说法住记》，他们是：一宾度啰跋罗惰阇、二迦诺迦伐蹉、三迦诺迦跋厘堕阇、四苏频陀、五诺距罗、六跋陀罗、七迦理迦、八伐阇罗弗多罗、九戍博迦、十半託迦、十一啰怙罗、十二那伽犀那、十三因揭陀、十四伐那婆斯、十五阿氏多、十六注荼半托迦。相传释迦佛灭度时，他们曾受释迦佛嘱托，不入灭度，留住世间，受世人



的供养而为众生作福田、流通、护持佛法，直到将来弥勒佛降世。关于十六罗汉的故事，早在北凉时道泰所译的《入大乘论》中就已提到。经中说有尊者宾头卢、罗睺罗等十六诸大声闻，散布各处守护佛法。但十六人的名字却没有一一列举。此后一些佛典，如《续高僧传》、《法华文句》等都曾提到过十六罗汉，表明这一说法已逐渐流传。但直到唐玄奘译出《法住记》，才具体列出十六罗汉之名；以后各说均以《法住记》为准。

十六罗汉的像，出现也较早。据《宣和画谱》记，梁代画家张僧繇曾著有十六罗汉像一幅。晚唐段成式《寺塔记》载上都大同坊云花寺的佛殿西廊立有十六尊高僧像，当为十六罗汉的塑像。等到《法住记》译出后，有关十六罗汉题材的塑像和画像就更多了。五代禅月大师贯休所绘的十六罗汉像，姿态各异，骨相奇特，胡貌梵相，曲尽其志，系传世名作。下面我们一一介绍各位罗汉来历及其形象。

宾度啰跋罗惰阇　又作宾头卢颇罗堕、宾头卢突罗阇等，十六罗汉的第一位。据说他出身于婆罗门贵族，为拘舍弥城优填王的大臣，又据《宾头卢突罗阇为优陀延王说法经》记载，他本是拘舍弥城优陀延王(即优填王)宰相之子。自少聪明博闻，出家学道，后得罗汉果位，回乡度化亲属，优陀延王也因听其说法而得悟。据说他当时是骑鹿去拘舍弥王宫的，故又俗称“骑鹿罗汉”或“坐鹿罗汉”。关于这位罗汉还有很多有趣的传说。他以神通见长，还爱在人前卖弄。据《十诵律》等记，当释迦在王舍城时，有位外道树担居士，把栴檀钵高高悬起，声言若有沙门婆罗门能不用梯杖取下此钵，钵便归其所有。宾头卢罗汉即入于禅定，以神通力腾起空中，取下栴檀钵。佛知悉后，责备他不该在未受大戒之人面前卖弄神通，就将他摒出阎浮提，让他去瞿陀尼洲，教化那儿的男女信众。相传中国东晋时代的高僧道安法师曾梦见头白眉长的“胡道人”，因不得入



涅槃，住在西域，愿相助弘传佛法，请以饭食供养。以后道安大师弟子慧远法师看了《十诵律》，方才明白道安所梦即此位罗汉。因而在中国佛教寺院中，常常将宾头卢颇罗堕罗汉的像供奉在饭堂里。此罗汉的像，早在南北朝正胜寺释法愿、正喜寺释法镜就已画过。五代贯休所作十六罗汉像中，此罗汉箕坐岩石上，左手持杖，右手凭岩，膝上置经。眉骨外突，双目睥睨前方。苏东坡有赞曰："白氎在膝，贝多在巾。目视超然，忘经与人。面颅百皱，不受刀笊。无心扫除，留此残雪。"

迦诺迦伐蹉　又作嘎纳嘎巴萨、那迦跋等。在《法住记》中他位于第二。据说他率领五百阿罗汉，居住在北方迦湿弥罗国，守护佛法，教化众生。又据《佛说阿罗汉具德经》说，他是"知一切善恶法之声闻"。他是古印度的一位雄辩家。有人向他请教什么是喜，他说由听觉、视觉、嗅觉、味觉和触觉而感到的快乐就是喜。又问他什么是庆，他说不由眼耳鼻舌身所感到的快乐就是庆，比如诚心向佛，心觉佛在，即感快乐。故他又称"喜庆罗汉"。其图像有多种，五代禅月大师贯休所画的迦诺迦伐蹉罗汉像，身穿法衣，盘坐于岩石上，双手结印，扶杖于肩头。面上满是皱纹，双眉下垂，头略为仰视。苏东坡像赞云："耆年何老，粲然复少。我知其心，佛不妄笑。瞋喜虽幻，笑则非瞋。施此无忧，与无量人。"

迦诺迦跋厘堕阇　又作迦诺迦跋黎堕阇、嘎纳嘎喇缀杂等。《法住记》载他守护佛法，教化众生。他化缘的样子与众不同，每次都举起铁钵，故俗称"举钵罗汉"。五代贯休大师所作此罗汉像，骨瘦棱嶒，瞠目闭嘴，眉横如剑。右手执拂，左手按膝，倚坐于岩石座上。苏东坡像赞云："扬眉注目，拊膝横拂。问此大士，为言为嘿。嘿如雷霆，言如墙壁。非言非默，百祖是式。"

苏频陀　《法住记》所列第四位。据说他率领七百阿罗汉，住于北俱卢洲。在《阿罗汉具德经》中，苏频陀又译为"输毗多"。又



据说他是佛祖的最后一名弟子。苏频陀时时手托一塔。因塔是瘗藏佛舍利的，故塔便成为佛的象征。他为表示怀念和追随佛祖，特制一塔随身携带。故又俗称“托塔罗汉”。此罗汉的像有多种，敦煌千佛洞等七十六窟壁画中的苏频陀罗汉，趺坐于岩石上，右手屈举，左手持水瓶安胸前。画的左上部题有“北俱卢洲第四尊者苏频陀大阿罗汉”的字。五代禅月大师贯休所绘之苏频陀罗汉像，结跏趺坐于石上，着通肩衣，右手握拳当心，左手伸出，安于膝上。苏东坡题赞曰：“聃耳垂肩，绮肩覆观。佛在世时，见此耆年。开口诵经，四十余齿。时闻雷雹，出一弹指。”

诺距罗　又作诺矩那。《法住记》中的第五位罗汉，率八百阿罗汉，住于南赡部洲。在《阿罗汉具德经》中，又作诺酤罗长者。他原是一名勇猛的战士，出家后，佛陀让其静坐，但他静坐时仍显出大力士的体格，又称“静坐罗汉”。敦煌莫高窟第七十六窟壁画上，诺距罗尊者为一趺坐于石上的罗汉，右手举拳当心，左手持拂子安于膝上，左上部题为“南赡部洲第五尊者诺距罗大阿罗汉”，并有七言四句赞。五代禅月大师贯休所画的诺距罗尊者像，则是交脚倚坐于石上，双手执如意形木童子(古代一种搔痒器具)当左肩，成扒背痒之势。苏轼像赞曰：“善心为男，其室法喜。背痒孰爬？有木童子。高下适当，轻重得宜。使真童子，能如兹乎！”

跋陀罗　又作拔达喇、耽没罗跋陀等，意为“贤”。《法住记》中的第六位。据说他领九百阿罗汉住于耽没罗洲，他是佛祖的一名侍者，据称他主管洗浴事，有些禅林浴室供其像。跋陀罗的母亲临盆时把他生在了跋陀罗树下，因此给他取名跋陀罗。他出家后修成罗汉，相传他曾乘船去东印度群岛传播佛教，因而称为“过江罗汉”。敦煌千佛洞第七十六窟壁画上的跋陀罗尊者，结跏趺坐于石上，举右手，左手安膝上。像的左上部题有“耽没洲第六尊者跋陀罗大阿罗汉”字。五代贯休大师所作罗汉像中，跋陀罗尊者趺坐于



石上，隆额丰颐，面略上仰，右手隐法衣中，左手执念珠安于膝上。苏东坡赞曰："美狠恶婉，自昔所闻。不圆其辅，有圆者存。现六极相，代众生报。使诸佛子，具佛相好。"

迦理迦 又作迦力迦、迦罗，或嘎礼嘎，《法住记》中的第七位，率领一个阿罗汉，住于僧伽荼洲。据说他本是一位驯象师，象的力量大，耐劳又能致远，也是佛法的象征，而他又被称为"骑象罗汉"。贯休所画的迦理迦罗汉之像，最显著特点就是长眉绕身，宴坐于岩石上，右手抚右膝上，长眉绕过手指垂于石座上。左手自然下垂支于石座。苏东坡像赞云："佛子三毛，发眉与须。既去其二，一则有余。因以示众，物无两遂。既得无生，则无生死。"

伐阇罗弗多罗 又作伐罗弗多罗、伐阇那弗多、拔杂哩逋答喇等。意即"金刚子"，《法住记》所列的第八位。领一千五百罗汉住钵喇拿洲。据说他本是一位猎人，出家后立戒不杀生，修成罗汉后，有两只小狮子跑到他身边感激他放下屠刀。伐阇罗弗多罗以后常将小狮子带在身边，故人称"笑狮罗汉"。又据佛典讲，伐阇罗弗多罗尊者曾为佛的六十弟子之一的阿难说法。事情是在佛去世后不久，阿难曾游于金刚村，村中居民都围绕阿难周围，听阿难说法。这时伐阇罗弗多罗也在众人中，心里想，尊者阿难还未修得正果，未离欲念。于是他起于三昧，对阿难说偈曰："山林静思惟，涅槃令人心，瞿昙禅无乱，不久息迹证。"于是阿难受教后独自离去，精进修行。五代贯休大师所画的伐阇罗弗多罗像，乃一袒裸上身，高鼻深目的胡僧像。坐于石上，两臂相交于左膝上，手掌下垂。身右边置贝叶经，身略侧，似在看经。苏东坡像赞云："两眼方用，两手自寂。用者注经，寂者寄膝。二法相忘，亦不相捐。是四句偈，在我指端。"

戍博迦 又作戒博迦、瞿波迦、锅巴嘎等，《法住记》中的第九位，率九百阿罗汉住于香醉山中。又据说，他原系中天竺的某位太

子，其弟想与他争王位而作乱。戍博迦对弟弟说："我心里只有佛，从未想当国王。"遂解开衣服，其弟果见他心中有一佛，便不再作乱，戍博迦因而又被称为"开心罗汉"。五代禅月大师贯休所作的戍博迦像，侧坐于山石上，高鼻深目，额头隆起，眼光炯炯，凝视前方。左手执扇拂，右手屈指，仰掌按膝。苏东坡像赞云："一劫七日，刹那三世。何念之勤，屈指默计。屈者已往，信者未然。孰能住此，屈信之间。"

半託迦　又作半他迦、半託迦、半诺迦、槃陀迦、槃陀、槃兔等，或作摩诃半託迦、莫诃般陀等。意思是"大路边生"、"道生"或"大路"，是《法住记》十六罗汉中的第十位，率领阿罗汉一千三百，住三十三天。《善见律》卷十六：般陀之母，为大富长者女。与家奴私通，逃于他国，久而有孕，垂产思归，于中路产子，如是复生弟。长名莫诃般陀，弟名周罗般陀，弟名之义即为"小路边生"。兄聪明而弟愚钝，后二人皆修成罗汉，弟弟即第十六罗汉注荼半託迦。半託迦长于书算，精通唱诵音声等，其他各种知识，也很丰富。后所闻佛法，乃立志出家，以家事托付于弟弟，不久修成阿罗汉果，后来他弟弟也随其教诲而出家，同样得阿罗汉果位。半託迦尊者打坐时常用半跏趺坐法，打坐完毕即双手举起，长呼一口气，故又称"探手罗汉"。五代贯休大师所绘半託迦像，于石座上敷坐具，趺坐于其上。身穿通肩袈裟，两手持经卷，作读诵状。苏东坡像赞云："垂头没肩，俯目注视。不知有经，而况字义。佛子云何，饱食昼眠。勤苦用功，诸佛亦然。"

啰怙罗　又作罗睺罗、罗护罗、罗云等，意为"覆降"、"障月"、"执日"等。《法住记》中的第十一名，与阿罗汉众一千一百名住在毕利飏瞿洲。他本是佛陀释迦牟尼的亲生子，后又成为释迦的十大弟子之一。据说他在母胎六年才出生，因其长期为母胎覆障，故而得名；另有一说法，即他在诞生之时，适逢月亮被障蔽，故名为罗



睺罗。相传他刚出家时,心性粗狂,调皮顽劣,常戏弄他人,后来受到释迦牟尼的严厉呵责和管束,逐步改过,并严守律戒,获阿罗汉果,他以忍辱而著名。据《罗云忍辱经》说,罗睺罗在舍卫国时,曾被一些轻薄者打得头破血流,但以慈心能忍,而得佛赞扬。在十大弟子中,其精进修道,得阿罗汉果,自古誉称"密行第一"。所谓"密行"即在沉思中觉悟,在沉思中能知人所不知。大众不知,唯我知之能行。经中说:"罗睺罗密行,唯我能知之。"故他又被称为"沉思罗汉"。五代禅月大师贯休所画的罗睺罗像,双目圆睁,趺坐石上,右手上举,当胸戟指,左手按左膝。苏东坡赞云:"面门月满,瞳子电烂。示和猛容,作威喜观。龙象之姿,鱼鸟所惊。以是幻身,为护法城。"

那伽犀那　又作罗迦耶、纳阿噶塞纳等,《法住记》中的第十二位罗汉,率诸阿罗汉一千二百,住半度波山。他以阐述"耳根之论"闻名,所以他的塑像或画像常作挖耳状,以示耳根清净,故又称为"挖耳罗汉"。五代贯休大师所画的那伽犀那像,侧坐于巉岩上,面貌奇特,高鼻深目,双目怒睁,额头隆起,后脑突起如肉髻,张口露舌,双手握拳拄于颔下。苏东坡像赞云:"以恶辘物,如火自爇。以信入佛,如水自湿。垂肩捧手,为谁虔恭。大师无德,水火无功。"

因揭陀　有时作因羯陀,或因竭陀。据说他本是古印度的捕蛇人,常携带一个布口袋进山捕蛇,以免行人遭蛇咬。他捉住毒蛇后,便拔掉毒牙,而后放生。因揭陀以善心修得阿罗汉果,他也被称为"布袋罗汉"。五代贯休大师所画的因揭陀罗汉,肩倚杖藜,左手托贝叶经,垂头注视,右手掐珠。苏东坡赞曰:"捧经持珠,杖则倚肩。植杖而起,经珠乃闲。不行不立,不坐不卧。问师此时,经杖何在?"

伐那婆斯　又作伐那波斯、拔纳拔西、伐罗婆斯等,《法住记》

中的第十四位。率诸阿罗汉一千四百，住于可住山。伐那婆斯的意思是"雨"。据说他出生时正赶上大雨，雨点打得后园芭蕉叶沙沙作响，因而取这个名字。他出家后常在芭蕉下用功，修成罗汉后又称"芭蕉罗汉"。五代禅月大师贯休所画的伐那婆斯，趺坐于岩窟内，身着通肩衣，两手隐于袖中，闭目入禅定。苏东坡赞云："心如死灰，形如槁木。神妙万物，苍岩骨肉。铁磬谁鸣，空谷传声，呼之不闻，不呼眼瞠。"

阿氏多　又作阿资答、呵逸多等，《法住记》中的第十五位罗汉，率领五百阿罗汉住鹫峰山。他最奇妙的是生下来就有两条长长的白眉毛，故又称"长眉罗汉"。五代贯休所画的阿氏多像，双手抱右膝，坐于石上，张口露舌，齿牙毕显，脱牙数枚。清乾隆尝题赞，称他是"心是菩萨，貌是鬼王"。苏东坡赞云："劳我者晳，休我者黔。如晏如岳，鲜不僻淫。是哀骀它，澹台灭明。各妍于心，得法眼正。"

注荼半託迦　又作周利槃特、周离般他伽、拘利槃特、租查巴纳塔嘎等。意为"小路"、"小路边生"、"蛇奴"等，《法住记》中的最末一位，率一千六百阿罗汉，住于持轴山。注荼半託迦乃半託迦的弟弟。又据《有部毗奈耶》说，舍卫城有婆罗门生一男，为使其长生，乃令使女抱着他到大路边，向过往的沙门婆罗门致敬。于是兄长称为大路，弟弟则称为小路，这和《善见律毗婆沙》中婆罗门女儿的私生子的说法不同。据说注荼半託迦生性鲁钝，受学诵读，悉皆忘失，所以被人称为"愚路"。后追随兄长出家。但因性钝，习经不能诵，故佛令他日常为众比丘拂拭鞋履，只诵习简单的经句，逐步修习，后来果然获得智慧启悟，证阿罗汉果。又据说，他出家后去化缘，常用掌头拍打屋门叫人出来布施。后来佛陀给了他一根锡杖，他化缘时就用它在别人门前摇动，屋里的人闻声果然开门布施，故他又称"看门罗汉"。贯休大师所画注荼半託迦像，侧坐于古



树窝中，左手提起，手指稍屈，右手执扇放右腿上，眉骨突起，额头降起。苏东坡像赞云："以口说法，法不可说。以手示人，手去法灭。生灭之中，自然真常。是故我法，不离色声。"

十八罗汉

五代时对罗汉的信仰开始风行，并有值得注意的发展。由十六罗汉演变为十八罗汉，主要是从绘画方面促成的。当时画十六罗汉像的画家也有加绘两人的。有人推论说，原来画的大约是《法住记》的述说者庆友尊者和译者玄奘法师。这种设想可能符合最早的事实，但时日久远，难以明确考证。

现在所知的最早的十八罗汉像，是前蜀简州金水张玄画的十八阿罗汉，宋苏东坡得之于儋耳，题了十八首赞(见《东坡七集》后集二〇)，但未标出罗汉名称。其次是贯休画的十八阿罗汉，苏东坡自海南归，每首标出罗汉名称，于十六罗汉外第十七为庆友尊者，第十八为宾头卢尊者，即第一位尊者宾度啰跋罗惰阇的重出(见《东坡七集》续集十)。苏氏所得的张玄画是从民间来，这可能表明这种图当时已很普及，张氏累世所画的也不在少数。据苏氏所记，这幅图颇有生活情趣，每个罗汉均有童子、侍女、胡人等十二人作陪衬，颇类世俗画的"燕居图"。贯休的画我们在十六罗汉条已有介绍。苏东坡是深明佛学的人，他把第十八位罗汉称为宾头卢尊者可能是照抄当时流行的说法，也可能是基于夷夏观念，不愿把中土的玄奘法师与十七位外域的尊者掺合在一起。当然也不排除苏东坡不知"宾头卢"系"宾度啰跋罗惰阇"的异译的可能。宋绍兴四年(1134)江阴军乾明院罗汉碑于五百罗汉尊号前列十八罗汉尊号，也是第十七庆友尊者，第十八宾头卢尊者。

但宋咸淳五年(1269)志磐撰《佛祖统纪》卷三十三关于供罗汉力辟前说,认为庆友是造《法住记》的人,不应在住世之列,宾头卢为异译;应当是迦叶尊者和军屠钵叹尊者,即是《弥勒下生经》所说四大声闻中不在十六罗汉内的二尊者。这种说法把四大罗汉和十八罗汉以住世为环节联系起来,言之有故。若承认十八罗汉有典据,取志磐之说,便可以自圆其说。

杭州烟霞洞吴越国吴延爽造的十六罗汉像,是最早的十六罗汉雕刻。若从宋人在烟霞洞补刻一僧一布袋和尚来考察,布袋和尚即五代时明州奉化县释契此,传为弥勒菩萨化身,另一僧也应是汉地神僧。据《天台山全志》卷十载宋淳化中(990—994)天台山广严寺道荣习禅定,灵异颇多,人以罗汉目之。既入灭,人有见于寿昌(寺)五百应真位者。烟霞洞的僧像或者就是此人。

西藏所传的十八罗汉,是于十六罗汉之外加上法增居士和布袋和尚,这些传说也都是从汉地传去的。当西藏朗达玛王(唐武宗会昌元年,公元841年)破坏佛教时,西藏六位大师来到西康,见到当地各寺普遍绘塑十六尊者像,特别是卢梅、种穹大师摹绘了圣像,迎到藏中耶尔巴地方。这便是著名的耶尔巴尊者像。后来陆续传入汉地各样传说而增加了二像。据说达磨多罗(法增)居士是甘肃贺兰山人,因奉事十六尊者而得感应,每日都见有无量光佛出现于云中(见五世达赖著《供养十六罗汉信仪轨》)。他常被画为背负经箧的形象,身旁伏有卧虎。但至今在供养仪轨中还只是十六尊者。

到清朝乾隆年间,皇帝和章嘉呼图克图认为第十七位应是降龙罗汉,即嘎沙鸦巴尊者(即迦叶尊者),第十八位是伏虎罗汉,即纳答密喇尊者(弥勒尊者)。降龙伏虎是后世传说。苏东坡《应梦罗汉记》说,元丰四年歧亭庙中有一阿罗汉像,左龙右虎,可见北宋时降龙伏虎像并未被分成两个罗汉。



综上所述，十八罗汉的后两位有这样几种说法，一庆友尊者、玄奘法师；二庆友尊者、宾头卢尊者；三迦叶尊者、军屠钵叹尊者；四释道荣、布袋和尚；五法增居士、布袋和尚；六降龙尊者（迦叶尊者）、伏虎尊者（弥勒尊者）。十八罗汉之说虽无典据，但却愈益盛行，自元朝以后各寺院的大殿中多塑十八罗汉像，作为释迦或过去、现在、未来三世佛或其他主尊配置的环卫。由于罗汉像较少受到相好庄严、手印姿势及服饰等方面的规定，故而在艺人手下，姿态万千，名绘名塑甚多。

后二位罗汉的形象，苏东坡为五代禅月大师贯休所绘十八罗汉像作的赞是这样描述的：第十七庆友尊者，以口诵经，以手叹法，是二道场，各自起灭，孰知毛窍，八万四千，皆作佛事，说法炽然。第十八宾头卢尊者，右手持杖，左手拊右，为手持杖，为杖持手？宴坐石上，安以杖为，无用之用，世人莫知。

五百罗汉

五百罗汉也是中国寺院较多供奉的一组罗汉像群。据《十诵律》卷四所记，释迦生时，便有随他听法传道的五百弟子，称为“五百罗汉”。《法华经·五百弟子授记品》中，也有佛为五百罗汉授记的记述。《舍利弗问经》中记载，弗沙密多罗王灭佛法后，五百罗汉重兴圣教。而佛灭后迦叶尊者与五百比丘最初结集即编纂佛教经典的传说，在许多经典中都有所反映，如西晋竺法护译的《佛五百弟子自说本起经》等。总之，有关五百罗汉的传说，在佛经中多有记载，但均未一一记下名号。从事迹来看，他们显然也不是后来汉地佛教所指认的五百罗汉群。

汉地寺院供奉的五百罗汉其名号与次序源于南宋高道素所录



的《江阴军乾明院罗汉尊号石刻》,录于宋绍兴四年(1134)十二月,列举第一罗汉阿若憍陈如到第五百位愿事众尊者,颇为周全。原碑不存,碑文收在《嘉兴续藏》第四十三函中。其所列五百罗汉的次序与名号如下:

一阿若憍陈如尊、二阿泥楼尊者、三有贤无垢尊者、四须跋陀罗尊者、五迦留陀夷尊者、六闻声得果尊者、七槃檀藏王尊者、八施幢无垢尊者、九憍梵钵提尊者、十因陀得慧尊者、十一迦那行尊者、十二婆苏槃豆尊者、十三法界四乐尊者、十四优楼频螺尊者、十五佛陀密多尊者、十六那提迦叶尊者、十七那延罗目尊者、十八佛陀难提尊者、十九末田底迦尊者、二十难陀多化尊者、二一优波毱多尊者、二二僧迦耶金尊者、二三教说常住尊者、二四商那和修尊者、二五达摩波罗尊者、二六伽耶伽叶尊者、二七定果德业尊者、二八庄严无忧尊者、二九忆持因缘尊者、三十迦那提婆尊者、三一破邪神通尊者、三二坚持三字尊者、三三阿㝹楼驮尊者、三四鸠摩罗多尊者、三五毒龙皈依尊者、三六同声稽首尊者、三七毗罗胝子尊者、三八伐苏蜜多尊者、三九阇提首那尊者、四十僧法耶舍尊者、四一悲察世间尊者、四二献华提记尊者、四三眼光定力尊者、四四伽耶舍那尊者、四五莎底苾刍尊者、四六波阇提婆尊者、四七解空无垢尊者、四八伏陁蜜多尊者、四九富那夜舍尊者、五十伽耶天眼尊者、五一不著世间尊者、五二解空第一尊者、五三罗度无尽尊者、五四金刚破魔尊者、五五愿护世间尊者、五六无忧禅定尊者、五七无作慧善尊者、五八拾劫慧善尊者、五九栴檀德香尊者、六十金山觉意尊者、六一无业宿尽尊者、六二摩诃刹利尊者、六三无量本行尊者、六四一念解空尊者、六五观身无常尊者、六六千劫悲愿尊者、六七瞿罗那含尊者、六八解空定空尊者、六九成就因缘尊者、七十坚通精进尊者、七一萨陀波仑尊者、七二乾陀诃利尊者、七三解空自在尊者、七四摩诃注郍尊者、七五见人飞腾尊者、七六不空不有尊者、



七七周利盘特尊者、七八瞿沙比丘尊者、七九师子比丘尊者、八十修行不著尊者、八一毕陵伽蹉尊者、八二摩利不动尊者、八三三昧甘露尊者、八四解空无名尊者、八五七佛难提尊者、八六金刚精进尊者、八七方便法藏尊者、八八观行月轮尊者、八九阿那邠提尊者、九十拂尘三昧尊者、九一摩诃俱绨尊者、九二辟支转智尊者、九三山顶龙众尊者、九四罗网思惟尊者、九五劫宾覆藏尊者、九六神道亿具尊者、九七具寿具提尊者、九八法王菩提尊者、九九法藏永劫尊者、一〇〇菩注尊者、一〇一除忧尊者、一〇二大忍尊者、一〇三无忧自在尊者、一〇四妙惧尊者、一〇五严土尊者、一〇六金髻尊者、一〇七雷德尊者、一〇八雷音尊者、一〇九有象尊者、一一〇马头尊者、一一一明首尊者、一一二金首尊者、一一三敬首尊者、一一四众首尊者、一一五辨德尊者、一一六羼提尊者、一一七悟达尊者、一一八法灯尊者、一一九离垢尊者、一二〇境界尊者、一二一马胜尊者、一二二天王尊者、一二三无胜尊者、一二四自净尊者、一二五不动尊者、一二六休息尊者、一二七调达尊者、一二八普光尊者、一二九智积尊者、一三〇宝幢尊者、一三一善慧尊者、一三二善眼尊者、一三三勇宝尊者、一三四宝见尊者、一三五慧积尊者、一三六慧持尊者、一三七宝胜尊者、一三八道仙尊者、一三九帝网尊者、一四〇明罗尊者、一四一宝光尊者、一四二善洞尊者、一四三奋迅尊者、一四四修道尊者、一四五大相尊者、一四六善往尊者、一四七持世尊者、一四八光英尊者、一四九权教尊者、一五〇善思尊者、一五一法眼尊者、一五二梵胜尊者、一五三光曜尊者、一五四直意尊者、一五五摩帝尊者、一五六慧宽尊者、一五七无胜尊者、一五八昙摩尊者、一五九欢喜尊者、一六〇游戏尊者、一六一道世尊者、一六二明照尊者、一六三普等尊者、一六四慧作尊者、一六五助欢尊者、一六六难胜尊者、一六七善德尊者、一六八宝涯尊者、一六九观身尊者、一七〇华王尊者、一七一德首尊者、一七二空见尊者、一七三善宿



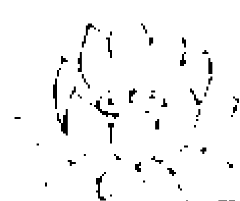
尊者、一七四善意尊者、一七五爱光尊者、一七六花光尊者、一七七善见尊者、一七八善根尊者、一七九德顶尊者、一八〇妙臂尊者、一八一龙猛尊者、一八二弗沙尊者、一八三德光尊者、一八四散结尊者、一八五净正尊者、一八六善观尊者、一八七大力尊者、一八八电光尊者、一八九宝杖尊者、一九〇善星尊者、一九一罗旬尊者、一九二慈地尊者、一九三庆友尊者、一九四世友尊者、一九五满宿尊者、一九六阐陀尊者、一九七月净尊者、一九八大天尊者、一九九净藏尊者、二〇〇净眼尊者、二〇一波罗蜜尊者、二〇二俱郝舍尊者、二〇三昧声尊者、二〇四菩萨声尊者、二〇五吉祥咒尊者、二〇六钵多罗尊者、二〇七无边身尊者、二〇八贤劫首尊者、二〇九金刚昧尊者、二一〇乘昧尊者、二一一婆私吒尊者、二一二心平等尊者、二一三不可比尊者、二一四乐覆藏尊者、二一五火焰身尊者、二一六颇罗堕尊者、二一七断烦恼尊者、二一八薄俱罗尊者、二一九利婆多尊者、二二〇护妙法尊者、二二一最胜意尊者、二二二须弥灯尊者、二二三没特伽尊者、二二四弥沙塞尊者、二二五善圆满尊者、二二六波头摩尊者、二二七智慧灯尊者、二二八栴檀藏尊者、二二九迦难留尊者、二三〇香焰幢尊者、二三一阿湿卑尊者、二三二摩尼宝尊者、二三三福德首尊者、二三四利婆弥尊者、二三五舍遮独尊者、二三六断业尊者、二三七欢喜智尊者、二三八乾陁落尊者、二三九莎伽陀尊者、二四〇须弥望尊者、二四一持善法尊者、二四二提多迦尊者、二四三水潮声尊者、二四四智慧海尊者、二四五众具德尊者、二四六不思议尊者、二四七弥遮仙尊者、二四八尼驮伽尊者、二四九首正念尊者、二五〇净菩提尊者、二五一梵音天尊者、二五二因地果尊者、二五三觉性解尊者、二五四精进山尊者、二五五无量光尊者、二五六不动意尊者、二五七修善业尊者、二五八阿逸多尊者、二五九孙陀罗尊者、二六〇圣峰慧尊者、二六一曼殊行尊者、二六二阿利多尊者、二六三法轮山尊者、二六四众和合尊者、二六



五法无往尊者、二六六天鼓声尊者、二六七如意轮尊者、二六八首火焰尊者、二六九无比校尊者、二七〇多伽楼尊者、二七一利婆多尊者、二七二普贤行尊者、二七三持三昧尊者、二七四威德声尊者、二七五利婆多尊者、二七六名无尽尊者、二七七阿郇悉尊者、二七八普胜山尊者、二七九辩才王尊者、二八〇行化国尊者、二八一声龙种尊者、二八二誓南山尊者、二八三富伽耶尊者、二八四行传法尊者、二八五香金手尊者、二八六摩挐罗尊者、二八七藏律行尊者、二八八慧依王尊者、二八九降魔军尊者、二九〇首焰光尊者、二九一持大医尊者、二九二藏律行尊者、二九三德自在尊者、二九四服龙王尊者、二九五阇夜多尊者、二九六秦摩利尊者、二九七义法胜尊者、二九八施婆罗尊者、二九九护妙法尊者、三〇〇王住道尊者、三〇一无垢行尊者、三〇二阿婆罗尊者、三〇三声皈依尊者、三〇四禅定果尊者、三〇五不退法尊者、三〇六僧伽耶尊者、三〇七达摩真尊者、三〇八持善法尊者、三〇九受胜果尊者、三一〇心胜修尊者、三一一会法藏尊者、三一二常欢喜尊者、三一三威仪多尊者、三一四头陀僧尊者、三一五议洗肠尊者、三一六德净悟尊者、三一七无垢藏尊者、三一八降伏魔尊者、三一九阿僧伽尊者、三二〇金富乐尊者、三二一顿悟尊者、三二二周陀婆尊者、三二三住世间尊者、三二四灯导首尊者、三二五甘露法尊者、三二六自在王尊者、三二七须达郇尊者、三二八超法雨尊者、三二九德妙法尊者、三三〇士应真尊者、三三一坚固心尊者、三三二声响尊尊者、三三三应赴供尊者、三三四尘劫空尊者、三三五光明灯尊者、三三六执宝炬尊者、三三七功德相尊者、三三八忍生心尊者、三三九阿氏多尊者、三四〇白香象尊者、三四一识自生尊者、三四二赞叹愿尊者、三四三定拂罗尊者、三四四声引众尊者、三四五离净语尊者、三四六鸠舍尊尊者、三四七郁多罗尊者、三四八福业除尊者、三四九罗余习尊者、三五〇大药尊尊者、三五一胜解空尊者、三五二修无德尊者、三



五三喜无著尊者、三五四月盖尊尊者、三五五栴檀罗尊者、三五六心定论尊者、三五七庵罗满尊者、三五八顶生尊尊者、三五九萨和坛尊者、三六〇直福德尊者、三六一须郁刹尊者、三六二熹见尊尊者、三六三韦蓝王尊者、三六四提婆长尊者、三六五成大利尊者、三六六法首尊者、三六七苏频陀尊者、三六八众德首尊者、三六九金刚藏尊者、三七〇瞿伽梨尊者、三七一日照明尊者、三七二无垢藏尊者、三七三除疑网尊者、三七四无量明尊者、三七五除众忧尊者、三七六无垢德尊者、三七七光明网尊者、三七八善修行尊者、三七九坐清凉尊者、三八〇无忧眼尊者、三八一去盖障尊者、三八二自明尊尊者、三八三和伦调尊者、三八四净除垢尊者、三八五去诸业尊者、三八六慈仁尊尊者、三八七无尽慈尊者、三八八飒陀怒尊者、三八九那罗达尊者、三九〇行愿持尊者、三九一天眼尊尊者、三九二无尽智尊者、三九三遍具足尊者、三九四宝盖尊尊者、三九五神通化尊者、三九六思善识尊者、三九七喜信静尊者、三九八摩诃南尊者、三九九无量光尊者、四〇〇金光慧尊者、四〇一伏龙施尊者、四〇二幻光空尊者、四〇三金刚明尊者、四〇四莲花净尊者、四〇五拘郴意尊者、四〇六贤首尊者、四〇七利亘罗尊者、四〇八调定藏尊者、四〇九无垢称尊者、四一〇天音声尊者、四一一大威光尊者、四一二自在主尊者、四一三明世界尊者、四一四最上尊尊者、四一五金刚尊尊者、四一六龋慢意尊者、四一七最无比尊者、四一八超绝伦尊者、四一九月菩提尊者、四二〇持世界尊者、四二一定花至尊者、四二二无边身尊者、四二三最胜幢尊者、四二四弃恶法尊者、四二五无碍行尊者、四二六普庄严尊者、四二七无尽慈尊者、四二八常悲愍尊者、四二九大尘障尊者、四三〇光焰明尊者、四三一智眼明尊者、四三二坚固行尊者、四三三澍云雨尊者、四三四不动罗尊者、四三五普光明尊者、四三六心观净尊者、四三七那罗德尊者、四三八师子尊尊者、四三九法上尊尊者、四四〇精进辨尊者、四



四一乐说果尊者、四四二观无边尊者、四四三师子翻尊者、四四四破邪见尊者、四四五无忧德尊者、四四六行无边尊者、四四七慧金刚尊者、四四八义成就尊者、四四九善住义尊者、四五〇信澄尊者、四五一行敬端尊者、四五二德普洽尊者、四五三师子作尊者、四五四行忍慈尊者、四五五无相空尊者、四五六勇精进尊者、四五七胜清净尊者、四五八有性空尊者、四五九净那罗尊者、四六〇法自在尊者、四六一师子臆尊者、四六二大贤光尊者、四六三光普现尊者、四六四音调敏尊者、四六五师子颊尊者、四六六坏魔军尊者、四六七分别身尊者、四六八净解脱尊者、四六九质直行尊者、四七〇智仁慈尊者、四七一具足仪尊者、四七二如意杂尊者、四七三大炽妙尊者、四七四劫宾那尊者、四七五普焰光尊者、四七六高逸行尊者、四七七得佛智尊者、四七八寂静行尊者、四七九悟真常尊者、四八〇破冤贼尊者、四八一灭恶趣尊者、四八二性海通尊者、四八三法通尊者、四八四悯不息尊者、四八五摄众心尊者、四八六导大众尊者、四八七常隐行尊者、四八八菩萨慈尊者、四八九拔众苦尊者、四九〇寻声应尊者、四九一数劫定尊者、四九二注法水尊者、四九三得定通尊者、四九四慧广增尊者、四九五六根尽尊者、四九六拔度罗尊者、四九七思萨埵尊者、四九八注荼迦尊者、四九九钵利罗尊者、五〇〇愿事众尊者。

将上述五百罗汉的名号与佛教文献的记载相比较,可以看出,五百罗汉大致有三种身世类型。

第一类历史上确有其人。他们当中有佛教初创时期释迦牟尼的弟子,比如第一罗汉阿若憍陈如尊者、第九罗汉憍梵钵提尊者。也有其后各时代的高僧、居士、护法王,有印度的,也有中国的,他们为佛教事业作出过贡献,被列于五百尊者之内供养。

第二类属于宗教虚构人物。在佛教传说中,他们生于某劫的某一世界,具有超凡的功德与智慧,是宗教化的偶像,无法断定其

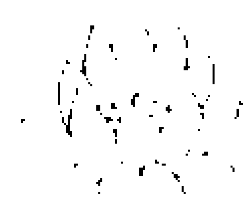


是否有历史原型。即使有，其事迹也大部分被神化了，这一类尊者，包括罗汉、菩萨，甚至佛的应化身、前世身。

第三类尊者的名号源于佛学教义。修学之境、行、果各方面均有所涉及。此类尊者悉皆无历史原型可溯，乏生平故事可陈，也没有传奇故事附会在他们身上，他们是真正按照理念被塑造出来的，他们纯以德行命名，是佛学义理人格化的化身。

五百罗汉像，一般分为塑像、画像两类。塑像常于佛寺中另辟之罗汉堂供奉。近代寺院中著名的罗汉堂，有北京碧云寺、上海龙华寺、汉阳归元寺、昆明筇竹寺等。一般罗汉堂的罗汉造像多是泥塑贴金，或泥塑彩绘而成，而汉阳归元寺的罗汉像却是“脱胎漆塑”，体轻质坚，金光灿烂，独具一格。有关五百罗汉的名画也甚多，依其材质，可分为绢纸与石刻两大类。绢纸型每为石刻型所本。绢纸型代表作有江西庐山博物馆所藏清代画家许从龙绘制“五百罗汉图”，现尚存一百一十二幅，属于国家一级文物。石刻型代表作有原常州天宁寺“五百罗汉像贴”等，原石于清嘉庆四年(1799)镌立，仿杭州净慈寺塑像绘图勒石，由晋陵吴树山镌字，常州知府胡观澜作跋，有拓片像帖流传。清光绪七年(1881)，释心月翻刻立石于湖南衡山祝圣寺，亦有拓本像帖流传，这两种拓片，可称石刻型代表作。

汉化佛教中，佛、菩萨的形象，到唐代已基本定型，逐渐类型化，并有特定的衣饰相配。而罗汉的传说流行较晚，大致从《法住记》后才开始普及，因此较少地受到造像仪轨与供养仪轨的约束，加上有关的生平资料也不多，这都给了艺术家驰骋想象的余地，从而创造出众多栩栩如生的形象来。比如云南昆明筇竹寺的五百罗汉像就极其生动有趣，就其形象看，有长者、青年、学者、书生、武士、贫民、小贩，还有樵夫，甚至五蕴罗汉身上还爬有五个小孩。这些都是现实生活中不同阶层人物的真实写照。至于那些长手罗



汉、长脚罗汉、长眉罗汉、多目罗汉等更是姿态万千，再现了民间传说故事的氛围。筇竹寺五百罗汉像的作者是四川人黎广修。据禅宗等流派的教义，佛法平等，故而他把罗汉塑成世俗各界人物，而且黎广修还把支持重修筇竹寺的云贵总督及筇竹寺方丈梦佛长老、自己本人乃至几个高徒，全都塑进罗汉群里。由于五百罗汉人数众多，难以一一指实，故而有些皇帝的形象也被塑进了罗汉群像里，而被附会为罗汉转世，比如四川新都宝光寺的罗汉堂内，康熙与乾隆被分别塑成第二百九十五阇夜多尊者和第三百六十直福德尊者。二位头戴凤冠，肩披锦氅，身着龙袍，安然而坐。由于康熙出过天花，于是阇夜多尊者的脸上就有朵朵梅花形的麻子。北京碧云寺罗汉堂里第四百四十四尊"破邪见尊者"，金身顶盔贯甲、罩袍登靴，两手扶膝，双目炯炯，俨然威武帝王身，这座罗汉堂建于乾隆年间，这尊罗汉像正是依乾隆本人塑成的。更加匪夷所思的是，筇竹寺内罗汉像中，竟然出现了基督教的耶稣形象，这可能和清末西方传教士在云南的活动有关。

下面介绍一些著名的罗汉像。

第一位，阿若憍陈如尊者。尊者是最初追随悉达多王子出家的人之一。悉达多（即后来的释迦牟尼）作净饭王太子时，一心寻求解脱世间苦难的方法，于是离家修行。其父见劝阻无效，只得从亲族中挑选阿若憍陈如等五人与他同行。他们先访问了著名的出家人，又转修苦行。苦修六年后，悉达多身体受到极大折磨，面容憔悴，肋骨毕现，他觉悟到苦行无益，便放弃苦行，到河中洗浴，并喝了牧羊女善生送给他的羊奶。阿若憍陈如等认为悉达多背弃了自己原来的信念，便离开他到别处继续苦修。后来，悉达多在菩提树下证得无上大觉，大彻大悟，成了佛陀。成佛后的释迦牟尼找到阿若憍陈如等人，宣讲所悟道理，使五人皈依佛教，成了佛最初的弟子。阿若憍陈如列为五百罗汉之首，其体貌丰满，神态沉静

安详。

第二位，阿泥楼尊者，当即阿楼菩萨。《无极宝三昧经》卷下记载，佛陀曾在罗阅祇竹园中，与比丘千二百五十、菩萨九十亿人俱。其时竹园地上自然生出文陀般花，花花各有百万之叶，叶上一一均有坐佛，每佛前面各有菩萨，向佛请教佛理。当佛在回答问题时谈到与会诸人悉当作佛时，与会者皆升到空中，距地三百丈，身上散发出花香。阿楼菩萨以"是诸上人飞在空中，身上华香从何所出"请教佛陀，佛陀向他阐述奥义："譬如净帛本自净洁，在所染之五色鲜好，帛本自净，色本亦净。二物因缘故得明好，色亦不入帛，帛亦不入色，以净因缘而得发明。菩萨清净故致华香，其所因缘亦复如是。菩萨亦不在华香中，华香亦不着菩萨。诸天及人得断念想，逮明慧法便有华见，用华净故因缘兴耳。法亦如是。"

第四位，须跋陀罗尊者。又作苏跋陀罗、须跋陀，意译为善贤。古印度拘尸那城的婆罗门学者，佛陀在世时所收的最后一名弟子。据说，须跋陀罗当时已一百二十岁，修习外道功力甚深，已得天眼通、天耳通、他心通、宿命通、如意通等五神通。他听说佛在娑罗林中即将涅槃，便急往拜谒。佛陀知道他将来，便预先告知弟子阿难。到了夜间，须跋陀罗被引到佛陀床前。佛陀为他讲授入圣道等奥义，须跋陀罗闻教遂成罗汉。尊者聪明多智，悟性极高，年龄虽大，求真弥切。其塑像右手挥动，面呈善容，略带欣悦入神状，表达的正是须跋陀罗悟道时那一刹那间的神情。

第五位，迦留陀夷尊者。释尊在世时，有六比丘常做有失佛教威仪的事，很多戒律都是因此六人而定的。六比丘中就有迦留陀夷，他原是悉达多在宫中的老师，后遵从世尊的教诲而得道。迦留意即"黑光"，以其肤色黝黑而得名。当时僧人以乞食度日，迦留陀夷常于夜间外出化缘。一日夜间，阴云密布，他来到一孕妇家乞食，忽然闪电照亮万物，孕妇认为面前站立着一个黑鬼，惊问："你



是哪方鬼物?"回答说:"我是佛家弟子,前来乞食。"迦留陀夷被恶语骂出。孕妇因惊吓而堕胎。释尊闻悉此事后,便定下戒律,出家人每天只准中午进食一次,过午不食。进食前不得提前到施主家去乞食,以避免发生类似事故。迦留陀夷的形象多为低眉垂目,双手相拄隐于袖内。迦留陀夷是佛早期弟子,具有丰富的佛学修养。

第九位,憍梵钵提尊者。又作憍梵波提、迦梵波提、中迹地丘。释迦的弟子之一。尊者在往世时采摘一棵稻穗,有数颗谷粒坠落地上,于是罚他五百世转生为牛,以作为过失的报偿。后拜舍利弗为师,精通佛法,居住在天上尼利沙树园。释迦牟尼涅槃后,弟子迦叶结集三藏,无人能结集出《毗尼藏》。经推荐,迦叶遣人到上天邀请憍梵,憍梵闻知释尊涅槃,舍利弗示寂,非常悲痛,决定跟随释尊与恩师而去,于是合目入禅定,随之升腾而起,以手触摸日月,通身放光,然后以心火烧身,体内出水,分四道流下,流至迦叶身傍,水中传出四句偈,表示要如同象子跟随大象一样追随释尊而去。又传说憍梵前世为雁,因供养雁王有功德,今世转生为罗汉。

第十二位,婆苏槃豆尊者。又作婆薮槃豆、婆修槃陀、伐苏畔度,意译曰天亲、世亲。据说,婆苏槃豆为天帝之弟,故名天亲。五世纪时北印度富娄沙富罗国(亦作丈安国)人。婆苏槃豆最初到阿踰阇国萨婆多部出家,研修小乘之学,熟谙《大毗婆沙论》之义后,为众宣讲,还每天作一偈,共六百偈,合为《俱舍论》。婆苏槃豆之兄阿僧伽(世称无著菩萨,即第三百十九阿僧伽尊者)为大乘学者,见弟弟"盛弘小乘而覆大道",深为忧虑,遂现病身说法:"汝罪过深重,我为之病。"婆苏槃豆认为这是用舌头宣讲小乘之过,准备割掉舌头。阿僧伽开导他说:"汝既以舌诽谤大乘,更以此舌赞大乘可也。"婆苏槃豆于是著作《唯识论》等五百部弘扬大乘教义的论著,时人呼为"千部论主"。圆寂时寿已八十。后人称为世亲菩萨。另外也有学者认为著作《俱舍论》的世亲与大乘佛教的世亲并非



一人。

第十七位，那延罗目尊者。又作那罗延窟，乃过去世佛。早于释迦出世，弘扬教法，利益众生。涅槃后建有住持大塔。据《大方广佛华严经随疏演义钞》卷七十七载，释迦牟尼佛曾对弟子们说，那延罗目等过去诸佛的住持大塔，是现在佛、菩萨、弟子依存居住的地方。以往的菩萨们都尽心地保护诸佛的大塔，现今我等也要恭敬供养，无论是现世还是来世，我的弟子及弟子的弟子，都要以塔寺为住处，护持供养，方能不忘诸佛的教义。

第三十三位，阿㝹楼驮尊者。又作阿那律、阿泥㩻陁、阿楼驮，意译为如意无贪。释迦牟尼佛的十大声闻弟子之一，出身释迦氏，系甘露饭王之子，佛祖的堂弟。据佛典所说，阿㝹楼驮曾于过去世施舍一顿饭给辟支佛，从那时起，五十劫来享尽天上人间的无胜妙乐。现在劫降生为甘露饭王之子，后随佛陀出家，修习佛法。然而出家之初，仍不改世俗习惯，贪睡晚起，受到佛祖训斥。阿㝹楼驮听到指责后，发奋努力，坚持七日七夜不睡眠，致使眼睛一度失明。但从此以后，他精进修习，始终随佛左右，并开发了天眼通的功能，被称为天眼第一，他的眼睛具有超越他人的洞察力，能看透世间众生的生死、过去和未来。释迦牟尼寂灭后，阿㝹楼驮劝导众弟子收敛悲恸，努力于释迦的事业，并让释尊的金棺停留七日，以满足诸天神要求供养的心愿，在此七天中，诸天神手持天花，在虚空遨游，盛赞佛祖的圣德。

第五十二位，解空第一尊者。本名须菩提，又作须浮帝、须扶提、苏补底、苏部底，意译曰善现、善业、善吉，又称空生。出生于古印度拘萨罗国舍卫城婆罗门家庭。须菩提得名的缘由，据说是因为在他出生时，家中仓库、筐箧、器皿皆空，占卜得吉。须菩提是佛陀在世时著名的十大弟子之一，悟解了诸法之空相，被称为解空第一，佛陀让他讲说般若性空的道理。据佛经记载，须菩提空智遍



明,能在石室中见到佛陀的法身。《肇论注》云:“《大品般若》自《天王品》以来,须菩提依幻化喻,广说甚深般若无说无听之理。”须菩提的塑像一般身披斗蓬,脚踏艺鞋,表现的正是他云游四方,讲说般若性空道理的情形。

第一百八十一位,龙猛尊者。又称龙树、龙胜。古印度南天竺国人,印度大乘佛学般若空宗最著名的学者,也为密教所广泛信仰。幼年便以天资聪颖名闻国内,成年后徒步周游各国,访学名人,得以精通天文、地理、图纬、秘谶,并从术士处学得隐身术。后来他领悟到世间一切爱欲都是痛苦的根源,便发愿出家,以求得精神的解脱。龙猛苦读经卷,无所不通,又走出寺院,游访名僧大德,终于成为佛学渊博之士。后受十三祖迦毗摩罗尊者付法藏,成为佛教第十四祖。当时,南天竺王信奉外教,贬抑佛法,龙猛乃入宫为国王讲说佛法,使国王及众贵族都皈依了佛教。他以雄锐的辩才击败异教的挑战,并触动他们改信佛教。龙猛位居古印度十大论师之首,著述甚丰,撰有《优波提舍》、《庄严佛道论》、《大慈方便论》、《无畏论》等。

第三百四十七位,郁多罗尊者。尊者乃释迦牟尼的前世身。在无法计算的以往年代,波罗捺国有五百仙人,郁多罗是他们的老师。郁多罗想求访正确的修炼方法,并立下誓愿,如有人传授正法于他,可满足对方的所有要求。有一婆罗门就对郁多罗说:我有正法,为了表示你的诚意,你需剥下你的皮作纸,折断你的骨头作笔,用你的血研墨。郁多罗怜悯众生多苦多难。听完婆罗门的条件,欢喜踊跃,当即剥皮、取骨、放血。婆罗门赐他一偈云:“常当摄身行,而不杀盗淫。不两舌恶口,妄言及绮语。心不贪诸欲,无瞋恚毒想。舍离诸邪见,是为菩萨行。”郁多罗得偈后,传授给波罗捺国国民,教给他们诵读并依法修行。

第四百零六位,贤首尊者。本名法藏,唐代名僧,华严宗三祖,

华严理论的奠基者。其祖为西域康居国人,后迁居长安。法藏十六岁时,到法门寺塔烧炼一指以表虔敬,并发誓研习《华严经》义。曾在玄奘主持的译场译经,因见解不同辞出。后得到武则天的赏识,主持译出《华严经》等文献,并曾入宫为武则天讲解《华严经》,被赐予"贤首"称号,时人称他为贤首国师。贤首以《华严经》为理论根据创建了华严宗,被尊为该宗的三祖,华严亦因他而被称为贤首宗。贤首历任武则天、唐高宗、中宗、睿宗、玄宗之国师,声望显赫,唐中宗还曾为他建造了五座大华严寺。

四大天王

四大天王,亦称"四天王"或"四大金刚"。四大天王的来历和佛教的宇宙观有关。佛教分宇宙为三界:欲界、色界、无色界。在三界中,欲界为最低一界,地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人及一部分天神居于此界。欲界的天有六重即"六欲天",第一重即四大天王的住处。佛经上说四大天王就在须弥山山腰,那时耸立着健陀罗山峰,称须陀四宝山,此山有四山峰,高三百三十六万里。"四宝所成,东面黄金,西面白银,南面琉璃,北面玛瑙"。天王各居一山(《集说诠真》),他们的任务是各护一方世界,即佛教说的须弥山四方的东胜神洲、南赡部洲、西牛货洲、北俱卢洲。故四天王又称"护世四天王"。四天王各有九十一子,辅佑四天王守护空间十方,即东、西、南、北、东南、西南、东北、西北以及上下。四天王手下又各有八位大将,帮助管理各处山河、森林以及地方上的小神。众大将中居首的是韦陀,专门保护出家人,因此备受僧尼尊崇。

东方持国天王　梵名"提多罗吒"。佛教传说此天王居须弥山黄金埵,率领诸毗舍阇(颠狂鬼)等守护东方弗提婆洲。在四天王



中，除北方为毗沙门天之外，单独供奉或作为佛教艺术表现主题的情况很广，其出现的绝大多数场合是与其他三位一起出现的。持国天王的形象，据《陀罗尼集经》卷十一记载，身着天衣，左手伸臂下垂持刀，右手曲臂向前，仰手，掌中托宝珠。另据《般若守护十六善神王形体》所说，持国天王身青色，紫发，面显忿怒状，着红衣甲胄，手持大刀。中国内地佛教寺院中的持国天王塑像，因受“封神演义”等民间神话影响，为一手持琵琶、身披中国式战甲的武将形象。

南方增长天王 梵名“毗流驮迦”。率诸鸠槃荼（瓮形鬼）、薜荔（饿鬼）等驻守南方阎浮提洲。据说此天王也令人增长善根，故名。增长天王的形象，据《陀罗尼集经》记，他的衣甲与东方持国天王基本相同，右手持矟，矟根着地。另据《般若守护十六善神王形体》中记，南方增长天王，身赤紫色，绀发，脸显忿怒相。身穿甲胄，一手叉腰，一手持金刚杵。在中国寺院中，这位天王则是身青色，手持宝剑。

西方广目天王 梵名“毗留博叉”。据说他能以清净天眼观察护持世界，故名。他居于须尼山白银埵，率领龙族及富单那（臭饿鬼）等守护西方瞿陀尼洲。此天王的形象有多种，在《陀罗尼集经》中记载，他左手持矟，右手持赤索，其余与持国天王大致相同。在《般若守护十六善神王形体》中，广目天王是身肉色，臂挂黑丝，面露微笑，身穿甲胄，手持笔作书写状。在中国佛教寺院中，广目天王多为身红色，手中缠绕一龙。

北方多闻天王 梵名“毗沙门”。在四天王中，北方多闻天王单独出现的场合较多。在这种情况下，常以梵名音译称之为“毗沙门天”。相传，毗沙门天经常维护如来道场，由此而得时时听闻如来说法，故名多闻天王。据说他与吉祥天女是夫妻（一说兄妹）。在印度，他又是主司施福护财的善神，故其在四天王中信徒最众。



敦煌壁画中的毗沙门画像，在他渡海之际，常常散下金银财宝。在四天王的配置关系中，他被安排率领夜叉、罗刹将等，守护北方郁单越洲。毗沙门天的形象，多为身穿甲胄的武将，面现忿怒畏怖之相。一手托宝塔，一手持稍拄地；或一手持戟，一手托腰。身青黑色，足踩二夜叉鬼。在中国佛教寺院中，因受民间神话影响，所塑多闻天王大多为头戴毗卢宝冠，一手持伞，以表福德之意。或坐或站，脚下踩有夜叉鬼。此外，另有一种叫兜跋毗沙门天的像，身着西域式甲胄，一手捧宝塔，一手持三叉戟，以坚牢地神支其两足。脚下蹲有二邪鬼。据说兜跋本为西域国名，后来人们以兜跋讹为刀八，又进一步误解为刀八之意，于是塑造了各种八刀毗沙门像。兜跋毗沙门像在唐时传到日本，后被作为能镇护国土、拒退怨敌的神将而得尊奉。

毗沙门天王在唐代极显一时，当时释不空译出《毗沙门仪轨》，尾题记载一个传说。天宝元年，安西城被蕃兵围困，有表请救援。但安西路遥，短时间救兵难到，玄宗即让不空请北方毗沙门天王神兵救援。于是天王金身在城北门楼上出现，大放光明，同时有“金鼠”咬断敌军弓弦，三五百神兵尽着金甲，击鼓声震三百里，地动山崩，蕃兵大惧，望风而逃。于是玄宗闻奏大悦，敕令诸道节度、所在州府于城西北隅各置天王形象供养，佛寺亦敕别院安置。此后，毗沙门天又被军旅视为保护神。直到宋代，诸军寨中也常建有天王庙。毗沙门天的信仰到元明而渐衰，取而代之的是完全中国化的托塔李天王。而在《封神演义》等文学作品和民间传说中，四大天王也都被赋予了中国式的寓意，传说他们被安排去各掌“风、调、雨、顺”之职。



二十四诸天

“天”梵语 Deva-loka，音译“提婆”。在佛教中，“天”主要指有情众生因各自所行之业而感得的殊胜果报。如六道、十界中的天道、天界。这时的天称为“天人”或“天众”，并非宇宙意义上的天。佛教以为天是有情众生最妙、最善，也是最快乐的趣处。只有修习十善业道者才能投生天部。但“天”虽然处于诸有情界中最高最优越的地位，能获种种享受，但仍未跳出轮回，一旦前业享尽，便会重新堕入轮回之中。另外，佛经中说到“天”时，除了指作为正报的有情众生之一类外，还指其依报即这些有情众生的生存环境。佛教也把世俗世界分为欲界、色界、无色界三种，其中欲界有六天，包括四天王天、忉利天和兜率天等。色界有十八天（一说十七天，或二十三天的），主要有大梵天、遍净天、无想天、大自在天等。作为佛教造像的表现题材的诸天主要是在前述有情众生一类的意义上说的。只不过这些“天人”大都具有非凡的本领。佛教把古代印度神话和其他宗教中的一些神也称为天，并将他们吸纳进来，视为佛教的护法神。天的队伍不断扩大。

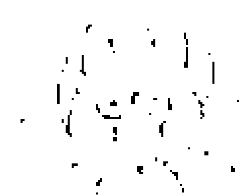
二十四诸天是在二十诸天的基础上增入四位天神而成“二十四天”的。二十诸天的名称都本于印度神话，具体是：一大梵天、二帝释天、三多闻天王、四持国天王、五增长天王、六广目天王、七金刚密迹、八大自在天或摩醯首罗、九散脂大将、十大辩才天、十一大功德天、十二韦驮天神、十三坚牢地神、十四菩提树神、十五鬼子母、十六摩利支天、十七日宫天子、十八月宫天子、十九娑竭龙王、二十阎摩罗王。隋代天台智者大师依据《金光明经·功德天品》，制定了《金光明三昧忏法》。后代据此简略成《斋天科仪》，为寺庙中



祭天的仪轨，依《金光明经·鬼神品》等所说，选下二十位天神，即此二十诸天。到了明代，又增入四位天神，则成了“二十四天”，即二十一紧那罗、二十二紫微大帝、二十三东岳大帝、二十四雷神。后三位是道教神明，这显示了明以后佛道二教相互借用与融合的趋向。前一位是天龙八部之一，我们将在天龙八部条中介绍。

其中的二十诸天常常作为一组出现在塑像和壁画中，而且也时或出现于水陆法会时悬挂的水陆画中。但供奉二十四诸天的寺庙也不少，如昆明的圆通宝殿、山西大同的善化寺、五台山金阁寺等。在佛教艺术中，“天”像也常有单独或以其他组合出现的情况。在中国佛教石窟艺术中，很早就出现了诸天的形象。如新疆克孜尔石窟第一百十窟主室左壁所绘“夜半逾城”的佛教故事壁画中，就出现了帝释天和四天王天的形象。云冈石窟第八窟窟门两侧，则雕有骑牛的摩醯首罗天和骑金翅鸟的鸠摩罗天。以下我们将一一介绍除紧那罗和四大天王以外的二十四诸天。

大梵天　是梵文 Brahmā 的意译。“梵”的意思是“清净”、“离欲”。梵天与毗湿奴、湿婆合为印度教三大主神。据《摩奴法典》和古印度史诗《摩诃婆罗多》等所说，宇宙出自飘流于混沌中的梵卵。梵天本是梵卵中的金胎，飘流一年后，以意念力把卵壳破为两半，为天，为地，天地间出现了气体空间，以后是水、火、土、气、以太五要素，再以后是众神、星辰、时间、高山、平原、河流，出现了人、语言、情欲、愤怒、欢乐、忏悔，最后梵天自身也一分为二，一半为男，一半为女，他还创造了一切生物和妖魔。一切秩序都受梵天的控制。梵天被佛教吸收为护法神后，有时是释迦的右胁侍，手持白拂尘。他又是色界初禅天之主，称“大梵天王”。大梵天王造像有二臂像和四臂像。前者为一面双臂，手持莲花、拂尘。也有三面双臂像。四臂像则有四面，每面各有三目，手持莲花、澡瓶、拂尘（或锌）等，还有一手作施无畏印。梵天形像被汉化后，多为中年帝王形



象，手持莲花。在水陆画中大梵天王是典型的雍容华贵的中土帝王模样，身后有辅臣簇拥。

帝释天 梵文音译是“释迦提桓因陀罗”，意为“能天帝”。因陀罗即帝释是印度古老文献《梨俱吠陀》中的主神。帝释成为佛教护法神后，被视为忉利天之主。按佛教所描述的世界，我们所住的世界中心，有一座须弥山，帝释天就住在须弥山顶的善见城，统领其余诸天。须弥山四周各有八天，加上中央帝释天，合为三十三天，此即欲界六天中的忉利天。此处的“天”当指依报意义上的生存环境方面的天。同样帝释天即可以指作为三十三天之主的天神，也可指其依报。照佛教说法，任何行善积德之人，皆可转生帝释天。帝释天以人间百日为一日，寿长一千岁，即合人间十万岁。传说释迦牟尼佛本人就曾三十多次转生帝释天。据《杂尼迦耶·天杂品》所说，作为忉利天主的帝释的前生是个叫摩伽的婆罗门，他与知友三十二人共修福德，命终后俱生于忉利天，以摩伽为天主，即帝释或帝释天，其余三十二人为辅臣，即其他三十二天。帝释并不断七情六欲。据《譬喻经》说，阿修罗王之女容貌姝丽，帝释天以重金聘求，并且扬言，如若不允，即诉诸武力。阿修罗王大怒，遂爆发大战。经多次酣战，互有胜负，最后讲和，阿修罗王以女纳于帝释，而帝释则以甘露作为回报。作为护法神，他的主要职责是保护佛陀、佛法和出家人。如佛陀在树下修道时，恶魔向他进攻，扰其禅思，帝释即吹响贝螺，保护佛陀。佛陀涅槃时，他又显身，念诵颂诗。他还保护佛陀的舍利等等。有关帝释天的佛传故事常常出现在佛教艺术作品当中，这时的帝释天往往手持宝盖，与大梵天随侍在释迦的左右。密教把帝释作为护世八方天之一的东方守护神，其形象依《大日经疏》等说，头戴宝冠，身披璎珞，手持金刚杵，身骑六牙白象，住于须弥山，有诸天及众眷属围绕。在中国寺庙里，帝释多为少年帝王像，且是男人女相。在水陆画中，帝释完全是一副

中国后妃模样。

金刚密迹　佛教中一位手持金刚杵专事守护的天神。他是夜叉神的总头目,所以又叫密迹金刚、密迹力士。夜叉本为印度神话中一种半人半神的小精灵,以"捷疾"著称,并非地道的恶魔。《大日经疏》卷一说:"西方谓夜叉为秘密,以其身口意速疾隐秘,难可了知,故旧翻或云密迹。若浅略明义,秘密主即是夜叉王也。"密迹金刚本是法意太子,曾发誓说,皈依佛教后"当作金刚力士,常亲近佛",以便"普闻一切诸佛秘要密迹之事"。(《大宝积经·密迹金刚力士会》)后来他便成了守护佛陀的五百金刚的总头目。密迹金刚的形象作三面六臂,呈愤怒令人怖畏之相,手持宝剑、金刚杵、轮等种种兵器。密迹金刚后来又分身为哼、哈二将,成了寺庙的门神。

大自在天　是梵文 Maheśvara 的意译,音译为摩醯首罗。据说他住在色界之顶,为三千大千世界之主,在三千界中得大自在,故又称"大自在天"。大自在天在印度教神话中的原型即是湿婆。湿婆是毁灭之神,又是苦行与舞蹈之神。据说他有极大的力量,头上的第三只眼能喷出神火烧毁一切,还能主宰人间的一切悲喜荣辱。其形象据说有五个头,三只眼,四支手,分别持三股叉、神螺、水罐、鼓等器物,浑身涂灰,颈上绕着蛇,乘坐条大白牛。将他作为主要崇拜对象的宗教派别,在佛典中被称为"自在天外道"或"涂灰外道"等,佛教亦将此神吸纳进来作为自己的守护神,配于色界之顶。又因其居住不同而有大自在天、商羯罗天、伊舍那天等种种名称。在佛教中,他是护世八方天和十二天之一,守护在东北方。其形象,据《十二天供仪轨》讲,面上有三眼,二牙上出,忿怒相,身浅青肉色,左手持劫波杯(髑髅杯),右手持三戟剑,身上以髑髅为璎珞,头冠中有二仰月,骑在牛上,边上有二天女持花随侍。此外还有二臂、四臂、三面四臂等多种形象。

散脂大将　是梵文 Panika,又译作"散脂修摩"、"散支"、"半支



迦"等,意思是密神。散脂大将是北方毗沙门天王的八大药叉将之一。其余的是:宝贤大将、满贤大将、众听大将、应念大将、大满大将、无比大将和密严大将。佛教中有四大天王各有二十八部众鬼神将帅的说法,其中尤以散脂大将的地位最高,他统帅二十八部众,巡行世界,赏善罚恶。其来历一说是鬼子母的儿子。《陀罗尼集经》说"鬼子母有三男,长名唯奢文,次名散脂大将,……"一说是鬼子母的丈夫。《毗奈耶杂事》卷三十一说,半支迦(散脂)与鬼子母曾指腹为婚,长大后成亲,还生了五百个儿子。散脂大将为金刚神将模样,手持铁锌(矛)。在水陆画中,散脂大将为一副威风凛凛的武将模样。

辩才天　辩才天是梵文 Sārasvati 的音译,又叫大辩才天、大辩才功德天,还称美音天、妙音天。这是一位主管智慧福德的天神。《最胜王经·大辩才天女》云:"若人欲得最上智,应当一心持此法,增长福智诸功德,必定成就勿生疑。若求财者得多财,求名称者得名称,求出离者得解脱,必定成就勿生疑。"其性别,佛经中也说法不一,但以女性为多。辩才天本是印度沙拉斯瓦地河(现已不存)河神的神格化,在《吠陀》中就是重要的女神而受到崇拜。以流水的妙音,而成为音乐之神,又是智慧学问之神,雄辩技艺之神。据说她有两副面孔,一副是大美人,一副是丑八怪,以供不同场合使用。她那一双利眼,常让人不寒而栗。大辩才天的造像有两种:一种是八臂像,八手分别持弓、箭、刀、槊、斧、杵、轮和羂索;一种是二臂像,两臂作弹琵琶状。

大功德天　即吉祥天女。梵文 Mahaśvi 的意译,音译为"摩诃室利","摩诃"意为"大","室利"有二义:功德和吉祥,合起来就是大功德或大吉祥。和辩才天一样,其原型在吠陀时代就受到信奉。在印度教神话中,她是毗湿奴的妃子,被尊称为"伟大的神"。传说她是搅动乳海时出现的,所以又有"乳海之女"的名称。在佛教中,

据说她成了毗沙门天的妃子或妹妹。依《金光明最胜王经》记载，她住于北方毗沙门天王的居城有财城。又据该经所述，功德天在前生种下许多善根，只要今世之人念此天女的名称并供奉，即可以其功德，使祈愿的人五谷丰收，财宝充足，一切衣食皆可满足。随着《金光明经》的普及，人们对于功德天的信仰也日渐兴盛。她的形象在《金光明经》中没有明确的记载。在《毗沙门天王经》中说，她眼目修长，面部神情宁静，头戴天冠，以璎珞、臂钏装饰。右手作施无畏印，左手执开敷莲花。在《陀罗尼集经》中记得更为详细，说他容颜端正，两臂有各种璎珞环钏。头戴宝冠，身披天衣。右手施无畏印，左手执如意。其左右有五色祥云，如散花天女。背后有七宝山，天上五色祥云里有六牙白象。象鼻绞玛瑙瓶，瓶中倾出种种宝物，灌于功德天顶。天神背后画百宝华林，头上作千叶宝盖，盖上有诸天伎乐，散花供养。在中国寺庙中，吉祥天女形象端庄美丽，后妃装束，两只手（或四只手），一手持莲花，一手洒金钱，有两只白象伴护，这是吉祥的象征。其座下除莲花外，还有金翅鸟和猫头鹰。

韦驮天　佛教护法天神。在中国佛教寺院中他一般被安置于天王殿的大肚弥勒背后，背对山门，面朝大雄宝殿。韦驮天梵名作“私建陀提婆”，直译意为“阴天”。相传释迦去世后，诸天神和天王商量火化遗体，收取舍利建塔供养之事。这时帝释天手持七宝瓶，来到火化场说，佛原先答应给他一颗佛牙。所以他先取下佛牙，准备回去建塔供养。时有罗刹鬼躲在帝释天身旁，乘人不注意，盗去佛牙舍利。韦驮天见状奋起直追，刹时将罗刹鬼抓获，取回舍利，赢得诸天众王的赞扬，认为他能驱除邪魔，保护佛法。此外佛教中另外还有一位护法天神韦天将军。相传他姓韦名琨，系南方增长天王所率的八大神将之一。又是护法四天王手下三十二神将之首。常有人把他与韦驮天相混。中国佛教寺院中的韦驮天形象，



大多为身穿甲胄的雄装武将样，手持金刚杵，或以杵拄地，或双手合十，将杵搁二肘间。体格魁伟，威武勇猛，面如童子，表示他不失赤子之心。

坚牢地神　梵文 Prthivi 的意译，音译“比里底毗”，意为此神有如大地之坚牢。坚牢地神又叫“地天”、“大地神女”。地天的职责是保护土地及地上的一切植物。佛陀曾对她说：“汝大神力，诸神莫及。阎浮（即佛教所称世人居住的南赡部洲——引者注）土地，悉蒙汝护，乃至草木谷米从地有，皆由汝力。”（《地藏本愿经·地神护法品》）又据《大日经疏》卷四载，释迦初坐道场时，魔王唯恐释迦得道，领诸魔军、魔女向释迦轮番进攻诱惑，均遭败绩。魔王终于恼羞成怒，对释迦狂吼：“我所作之业，汝已为证，汝之福业谁当为证？”释迦垂无畏手指地。这时，大地轰然震动，坚牢地神从地中涌出半个身体向佛顶礼致敬，并唱声“我是证明”。于是释迦得道成佛。坚牢地神乃是女性形象。

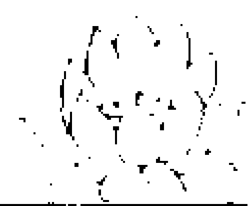
菩提树神　即守护菩提树之天女。菩提树本名荜钵罗树，为常绿乔木，叶子卵形，茎干黄白色，树籽儿可作念珠。传说释迦牟尼就是在此树下，历经七天七夜，逆观了十二因缘，终于觉悟成佛，故而此树就被称为菩提树了。菩提就是“觉”、“智”的意思。菩提树在释迦成佛之前就守护在他身旁，大概要算最早的佛教护法神了。

鬼子母　亦作欢喜母，爱子母，佛教护法神。原为一外道鬼女，专事食人子女。关于她归依佛教的故事，佛经中有许多记载。据《毗奈耶杂事》所记，古代王舍城有独觉佛出世，举行庆祝会，有五百人赴会。途中遇一怀孕牧牛女，劝其一同赴会庆贺。此女随行，欢喜踊跃，不料中途流产。此时诸人均弃她而去，因此她十分恼恨，发下毒誓，要在来世投生王舍城，尽食城中幼儿。后来她果然投生王舍城，为药叉神将婆乞多之女，婚后生五百儿。她自恃强



力，天天捕食别人的幼儿。佛陀闻悉后，十分忧虑，为解救王舍城中无辜幼儿之厄难，决定以慈悲心，方便自在力教化鬼子母，使其弃恶从善，以此安定天下父母之心。鬼子母对自己的孩子却十分爱怜，佛陀乘其外出，将其幼子隐匿。鬼子母归来不见爱子，焦急万分，陷入惊悲狂乱之中。最后她不得不向佛陀哭诉失子之事。佛陀对她说，你有五百个孩子，现在少了一个，尚且如此，世人只有一、二个孩子的，失去了心爱的骨肉，不知有何等悲伤。鬼子母闻言果然顿悟前非，悔过自新，信奉佛教。元杂剧《鬼子母揭钵记》即写此事。民间以鬼子母为守护幼儿的慈悲女神，后来又将她与妇女生育联系起来。其实在印度佛教密宗里就专门有为祈祷妇女顺利生产而修的“诃利帝母法”（诃利帝是鬼子母的梵名 Hariti 的音译）。修法时念《诃利帝母真言经》（一卷，唐不空译）。但中国百姓却爱将她视为送子娘娘来礼拜。鬼子母的形象，据佛经记载，是美丽的天女形，身穿天缯宝衣，头戴天冠，耳挂耳珰，白螺为钏，身边有一童儿伴随。著名的大足石刻北山一二二号窟即诃利帝母窟，窟中所雕鬼母是一汉化的贵妇人形象，头戴凤冠，身着敞袖圆领宝衣，脚穿云头鞋，坐于中式龙头有备无患椅上，左手抱一小孩，右手放在膝上。

摩利支天　也作摩利支提婆，意为“阳焰”，或“威光”，实际上是古印度的光明女神。相传她是帝释天的部属，又常随从日宫天子。当日宫天子出巡时，她在前头飞走如箭。她最大神通是能隐身。由于能隐身，故而无人能害，无人能缚，因此她为武士所特别信奉。摩利支天的形相，有二臂像、六臂像以及八臂像等多种。据《摩利支天经》中记，欲奉摩利支天者，应以金、银、铜或檀木等材料塑造。其相为天女形，长一寸、二寸或一肘均可。左手屈臂向上，持天扇，扇形如维摩诘说法时天女所持之扇。扇中画卍字。右手下垂，举掌向外，像两边各作一随侍天女。另有一种三面八臂乘猪



的摩利支天像，身金黄色，八臂三面九眼，顶戴宝塔，塔中有毗卢舍那佛，摩利支天身披红色天衣，有宝带、璎珞、耳珰、腕钏等种种饰物。左侧四手分别执罥索、弓、无忧树枝、线，右四手分别执有金刚杵、针、钩、箭。正面善相，显微笑状，唇如朱色。左面作猪相，忿怒丑恶，口出利牙，信人见而生畏。右面深红色，立于猪身上。还有一种作童女形的摩利支天像。

日宫天子 源于古印度神话中的太阳神苏利耶。作为佛教护法神，又称日天、日天子、日宫天子，异名宝光天子、宝意天子。佛经中称其为观音菩萨之变化身，住太阳内的宫殿里，故名。日宫的规模，《立世阿毗论·日月行品》说："厚五十一由旬，广五十一由旬，周匝一百五十三由旬。是日宫殿，颇梨所成，赤金所覆，火大分多，下际火分复为最多，其下际光亦为最胜。是其上际金城围绕。"日宫天子的形象，为肉红色脸膛，左右手各拿一枝莲花，乘四马大车；也有的手捧日轮，骑三至八匹马（多为五匹马），在水陆道场所用的水陆画中，日宫天子为头戴冕旒，双手捧圭的男性帝王形象。

月宫天子 又叫月天子、月天、大白光神、野兔形神、宝吉祥等。月天住于月宫中，据佛经描述，此月宫是正方形建筑，边长四十九由旬，共有七重垣墙，七宝所成。殿中有一青琉璃做成的大辇，高达十六由旬，宽八由旬。月天据说是大势至菩萨的化身，故称"宝吉祥天"。又传说，有狐、兔、猿异类相悦，帝释天欲验证修菩萨行者的道行，降灵应化为一老夫，让三兽为他觅食，只有兔子空手而归，一激之下，兔子就让狐、猿找来草木樵苏，兔子竟毅然投身由樵苏点燃的火中，以求为老者充此一餐。帝释于是恢复原形，让兔子灵魂升天，寄之月轮，此即月宫天子，故又称"野兔形神"。月天的形象本为男性，肉白色脸膛，手持之杖，上有半月形，乘坐三鹅拉的车。他还有个月天妃为配偶，也是肉白色脸，手持青莲花。汉化寺庙中也有将月天作为女性塑像的。



娑竭罗龙　又作娑伽罗龙。意为咸海之龙。《妙法莲华经》谓有八龙，《华严经》谓有十龙，其中都有娑竭罗龙王。

阎摩罗王　又作阎罗、阎罗王、阎魔王、焰魔罗王、琰魔等，均为音译，意思为“缚”，缚有罪之人。阎罗本为古印度神话中的管理阴间之王，在《梨俱吠陀》业已出现。阎罗本身又有多种义蕴：一曰“双世”，即彼于世中常受苦乐二报之意；一曰“双五”，《玄应音义》说阎罗兄妹二人皆“作地狱主，兄治男事，妹理女事”；又曰“平等王”，谓其能平等治罪。《一切经音义》卷五称：“火阎魔，梵语，鬼趣名也。义翻为平等王。此司典生死罪福之业，主守地狱八热八寒以及眷属诸小狱等，役使鬼卒于五趣中，追摄罪人，捶拷治罚，决断善恶，更无休息。”还有一种说法，认为阎罗的前身为毗沙国王。以后又有十三冥王之说，实即十三佛，但它被流行的十殿阎罗的说法所取代。他们分别是第一殿阎罗秦广王蒋，第二殿楚江王历，第三殿宋帝王余，第四殿五官王吕，第五殿阎罗天子包，第六殿卞城王毕，第七殿泰山王董，第八殿都市王黄，第九殿平等王陆，第十殿转轮王薛。显然这套汉化的十殿阎罗是仿照人间官衙设置的。而二十四天中的阎王主要是与佛教传说系统当中的地狱观念联系在一起的。《法苑珠林》说，阎罗王为地狱主，有臣佐十八人（即俗之判官），分别主管十八层地狱。早在南朝时这十八层地狱的说法就已流行。中国人把阎王和地狱完全汉化，让它们和本土的泰山治鬼等神话传说相结合，再融入佛教“六道轮回”说，从而附会出许多新的耸人听闻的传说，如奈河（奈何）桥、黄婆（黄酒的“黄”）送迷魂汤、望乡台，这些都是汉语谐音双关式的具体形象化。其他还有牛头、马面、黑无常、白无常、勾魂牌等。“二十诸天”或“二十四天”中的阎王形象已被彻底汉化。多作浓眉巨眼虬髯王者像。女阎罗王不符合中国国情，故被暗中取消。在阎王身后常跟着几个中国籍的判官牛头、马面之类，手持毛笔，中式帐簿，勾魂牌，锯齿大砍刀



等中国式道具。当然二十四天塑像中,随从少见,但在壁画中却常出现。

一般寺院供奉的正规诸天,即限于以上二十位,在佛道争胜又互相融合的过程中,近代某些寺院将诸天的队伍加以扩充,遂有“二十四天”。

第二十一位,紧那罗王。紧那罗是梵文 Kiṃnnara 的音译,意译为“音乐天”、“歌神”。紧那罗不是一个,而是一族。在佛教中只能算二流神,天龙八部之一。严格来说,紧那罗与娑竭罗龙一样不能算作诸天,这反映出佛教神祇系统在合理化方面的欠缺。据说紧那罗像人,可是头上有一支角,所以又叫“人非人”。能弹琴唱歌,他家的女人生得端庄美丽,能歌善舞。当他弹琴唱歌赞美佛法时,须弥山震动,诸大声闻不安于座。紧那罗的伴侣唱歌时,五百仙人在飞行中心醉落地。另据中国的传说,紧那罗成佛后化为少林寺香积厨火头老和尚,教众僧使用三尺拨火棍退敌,传下少林棍法。过去少林寺所供即此形象。

紫微大帝　有的又作玉皇大帝,均是道教对天帝的一种尊称。常作中年帝王像。

东岳大帝　中国古代早有泰山神,是神话传说中能治鬼的地府主宰。道教又把他变成五岳尊神之首,称为东岳大帝。《封神演义》中又造出一个封为东岳大帝的武成王黄飞虎。这位天神就成为以上诸种因素成份不等的奇妙混合。当为苍老帝王像。

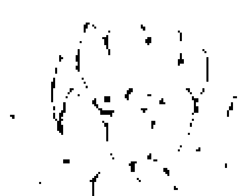
雷神　就是雷公们的首领。南亚次大陆和中国古代神话中都有雷神。道教则认为雷神是元始天尊的第九个儿子——九天应元雷声普化天尊。在汉化佛寺与道观中,他的典型形象多为蓬头怒发仁丹胡式鬼形,披甲,手持劈山斧。部下有打顺风旗的风伯,手持锤凿、背生肉翅的雷公,手持两面钹式铜镜的雷母等。都是从中古以下的汉地传说中衍生出来,并被道教首先吸收改造过的。

严肃认真的佛教徒一般只认可“二十诸天”。他们常被塑在大雄宝殿两侧，典型姿势以大同上华严寺所塑为准：各前倾十五度，以示对佛的尊敬。本世纪七十年代后新塑的，如杭州灵隐寺、普陀佛顶山慧济寺等处，均准此式。还有绘于大殿东西壁上作背景衬托用的“诸天礼佛图”壁画，典型的是北京法海寺大殿明代壁画，精彩异常，堪为国宝。壁画较之塑像，可以较为自由地添加云彩、侍从、法器道具、花卉鸟兽等陪衬，组成大型手卷式画面，效果上更觉飘逸生动。至于诸天形象，唐代以来各种佛家经典所述颇有不同，匠人亦各有师传，更受时代、地域影响，各寺所见不甚一致。

诸天在佛前排列，有一定的顺序。此种顺序也多有不同。典型的有两种。一种是象征“佛会”时礼佛的队列，分立大殿两侧(一般单数顺序在左，双数在右)，名号如下：一大梵天王、二帝释尊天、三多闻天王、四持国天王、五增长天王、六广目天王、七金刚密迹、八摩醯首罗、九散脂大将、十大辩才天、十一大功德天、十二韦驮天神、十三坚牢地神、十四菩提树神、十五鬼子母神、十六摩利支天、十七日宫天子、十八月宫天子、十九娑竭罗龙王、二十阎摩罗王。另一种是象征“金光明道场”(熏修道场)的排列，则是功德天立于佛左，辩才天立于佛右，以下左右两侧分头排列，顺序如下：左侧大功德天，以下为大梵天王、北方天王、南方天王、日天、密迹金刚、散脂大将、地天(坚牢地神)、鬼子母、水天(娑竭罗龙王)；右侧大辩才天，以下为帝释尊天、东方天王、西方天王、月天、大自在天、韦驮天、菩提树神、摩利支天、阎摩罗王。

天 龙 八 部

天龙八部，又叫龙神八部、八部众，佛教的八类护法神，即天



众、龙众、夜叉、乾闼婆、阿修罗、迦楼罗、紧那罗、摩睺罗迦。

天众　即护持佛法的大梵天、帝释天、四大天王、大功德天、韦驮天、阎魔王等。详见二十四诸天条。

龙众　传说中管兴云降雨之神。《华严经》中载无量诸大龙王，如毗楼博叉龙王、娑竭罗龙王等，兴云布雨，能令众生热恼消灭。

夜叉　梵文 Yakṣa 的音译，意即："能啖鬼"、"捷疾鬼"、"勇健"、"轻捷"等。又作"阅叉"、"药叉"、"夜乞叉"等。《一切经音义》卷三称："此译云'能啖鬼'谓食人也。又云'伤者'，谓能伤害人也。"《法华玄赞》：卷二云："夜叉，此云勇健，飞腾空中，摄地行，类诸罗刹也。"夜叉的种类，《注维摩经》卷一说有三种："一在地，二在虚空，三天夜叉也。"夜叉本是印度神话中一种半人半神的小神灵，以"捷疾"著称，并非地道的恶魔，后来被佛教吸纳为一类护法神。比如北方毗沙门天王就率领着八大夜叉将，以护众生界。《陀罗尼集经》卷三还有十六大药叉（夜叉）将的说法，每位手下又各领七个小夜叉。地狱信仰流行以后，夜叉又以阴间小鬼的身份，充当各地狱中施行刑法的鬼卒。

乾闼婆　是香神或乐神。古印度典籍《阿闼婆吠陀》说乾闼婆有六千三百三十三个，据称是奉侍帝释天而司奏伎乐之神。《大智度论》卷十称乾闼婆王"至佛所弹琴赞佛，三千世界皆为震动"。这是一大群专为佛陀赞咒的乐神。乾闼婆也是佛教中欢乐吉祥的象征。敦煌壁画中的飞天就是中国化的乾闼婆。飞天均为少女形象，体态丰满，飘带扬起，身姿凌空飘荡，极为优美。

阿修罗　又作阿须伦、阿素罗等。其含意有三：一为非天，是说阿修罗有天人之福而无天人之德。二为无端正，是说阿修罗容貌丑陋无比，但佛经上又说，虽然阿修罗丑陋，而阿修罗女却相貌端丽。三为无酒，是说阿修罗不饮酒。在佛教中，阿修罗既是六道

之一，又是八部众之一。据说阿修罗生性猜疑好怒，争强好胜，常与诸天战，是凶狠好战之神。众生若犯瞋疑等，死后就会堕入阿修罗道。但阿修罗又曾作过不少布施功德之事，所以也有不少福德，并成为佛教的护法神。据《长阿含经》等说，有阿修罗王名叫罗呵，住在须弥山北的大海底，因见诸天神从其头上经过，于是怒斥诸天神无礼，并发兵大战以帝释天为首的诸天。他们之间的酣战，互有胜负，后帝释得到佛的帮助，才大败阿修罗。阿修罗最后归依了佛法。在八部护法中，阿修罗的地位也很重要，佛经中常讲到佛说法时，有众多阿修罗齐聚周围。佛教石窟艺术中，常出现阿修罗的形象，一般安置于石窟的门两侧，或窟顶上，以示护卫佛法之意。阿修罗的形象多为三头六臂，或八臂之相。两手分别持日月，以示其勇猛和力量。宝宁寺明代水陆画中的阿修罗像为三面四臂，两臂上举，手中持宝剑，另两臂手指相交于腹前。头上毛发上竖有如火焰，肢体上筋肉凸现，显示了无穷的力量。

迦楼罗　汉译意为金翅鸟、妙翅鸟，又称为大鹏金翅鸟。据佛经讲，迦楼罗本是一种凶恶的鸟，体极大，两翼伸展有三百三十六万里，居于须弥山北方。它专以龙为食，据说它抓龙时，先以巨大的翅膀拨动海水，使海水分开，现出海底龙宫，它便在龙宫抓食龙族。海底诸龙不堪忍受其掠食，于是去佛处求救，佛便以袈裟护住诸龙族，使诸龙免遭迦楼罗鸟啄食。迦楼罗得不到食物便来佛处论理，宣称你以慈悲救龙，却要我饿死，你难道见死不救吗？这时佛对他说，如果你能归依佛法，守持戒律，不再杀生，那么我会令弟子们在供佛受食时，以米或粥布施给你以及其他鬼神，使你们免遭饥饿。于是迦楼罗就归依了佛法，成了佛的护卫神鸟。一般佛教石窟造像中，将迦楼罗塑成鸟形，如云冈石窟第九、第十窟外室上层室形龛上的鸟即是。也有把迦楼罗塑成鸟嘴人形的。

紧那罗　又作真陀罗，据说他似人而有一角，故曰“人非人”，



是印度神话中的音乐天,后为奏佛教法乐的乐神。据说他有微妙音响,能作歌舞,男则马首人身以歌,女则端正能舞。女相的紧罗多与乾闼婆天(天龙八部之香神)为妻室。

摩睺罗迦　大蟒神。

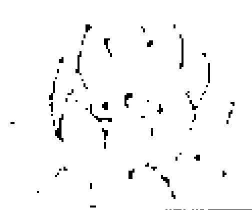
天龙八部像在中国佛教中主要见于绘画,其中主要是天神像。也有两类:一类是佛经中具体举出名字的天神像,二是画家任意图绘的天神像。具体有名字的天神如二十诸天及九曜神(日、月、金、水、火、土、罗睺、计都)等。画家任意绘画的如佛像旁的飞天及行道天王、过海天王、云盖天王、善神、护法神、坐神、立神等。

天神像的度量,全身长为九十六分。无颈项,面轮十二分,由下颚至心,由心至脐,由脐至胯各十二分,股十八分,胫十八分。发际、膝盖、足趺各三分。共为九十六分。宽度从心间横量至腋为十分。由腋下至肘为十四分,由肘至腕为十二分,由腕至中指尖为十二分,共四十八分,左右合为九十六分。

鬼神像中又有"侏儒量"的,宽广各七十二分。面轮十二分,与上同。由下颚至心,由心至脐,由趺至胯各十分。股与胫各十二分。膝盖、足趺各三分。其上无发,共七十二分。从心横量至腋为六分,由腋下至肘为十分,由肘至腕为八分,由腕至中指尖仍为十二分,共为三十六分,左右共七十二分。

十 大 明 王

十大明王是密宗佛、菩萨的一种变化身,是为教化众生特别贪愚者而显化的忿怒威猛相的尊神。明王之"明"有光明义。按密宗的理论,诸佛可显化为自性轮身、正法轮身和教令轮身三种身。所谓自性轮身,是诸佛住于自性之法身,即诸佛真身。所谓正法轮



身,即诸佛为教化众生而显化为菩萨,以正法度人。此处的菩萨即此菩萨的正法轮身。所谓教令轮身,即菩萨受佛之教令而化现忿怒威猛之形相,以摧伏淫刚众生之邪魔,此时忿怒威猛身形即教令轮身。一般所说的明王,就是这种教令轮身。

诸佛三种身的具体配置情况,各经典中有多种不同说法。如据《金刚经仪轨》,五方如来(自性轮身)即中央大日如来、东方阿閦佛、南方宝生佛、西方阿弥陀佛、北方不空成就佛,其对应的正法轮身分别是金刚波罗蜜菩萨、金刚手菩萨、金刚宝菩萨、金刚利菩萨、金刚药叉菩萨,而他们对应的教令轮身即明王则是不动明王、降三世明王、军荼利明王、六足尊明王(即大威德明王)、净身明王(即金刚夜叉明王)。而在《仁王经仪轨》中五方佛对应的五大明王与上述相同,而正法轮身即菩萨则有很大差别,分别是转法轮菩萨、普贤菩萨、虚空藏菩萨、文殊菩萨、摧伏一切魔怨菩萨。

据说诸佛为慈悯众生,所以对顺者以顺相劝,对逆者以逆相制,显忿怒畏怖之形,是为降伏众魔以及众生因无明而引起的贪、瞋、痴等魔障。明王对于沉溺三毒中的众生即如当头棒喝,能令其猛醒。明王独特的地方即在于此。

除了五大明王以外,还有八大明王的说法。有的是在五大明王的基础上加上秽迹金刚明王、无能胜金刚明王和马头明王。此外按《大妙金刚经》等所说,八大明王分别是降三世明王、大威德明王、大笑明王、大轮明王、马头明王、无能胜明王、不动明王、步掷明王。其名目和第一种说法存在若干出入。其中大笑明王实为军荼利明王的异名。这八大明王分别对应密宗的八大菩萨,依次是:金刚手菩萨、文殊菩萨、虚空藏菩萨、弥勒菩萨、观自在菩萨、地藏菩萨、除盖障菩萨、普贤菩萨。

宋代法贤所译的《佛说幻化网大瑜伽十忿怒明王大明观想仪轨经》中,记载了十大明王的名称,焰鬘得迦大忿怒明王、无能胜大



忿怒明王、钵纳鬘得迦大忿怒明王、尾观难得迦大忿怒明王、不动尊大忿怒明王、吒枳大忿怒明王、你罗难拏大忿怒明王、大力大忿怒明王、送婆大忿怒明王、嚩日罗播多罗大忿怒明王。

按密教经典和仪轨创作的明王像以通行的五大明王和八大明王的居多。明王的面相,绝大部分都是忿怒形,其他服饰方面与菩萨有类似之处。他们的形象、衣饰以及所持器物,在密教经轨中都有详细记载。但因翻译不同,或经文本身内容不同,所以说法也有不同。

不动尊明王　密教最重要的五位明王之一,位置居于中央,为五大明王之首,为大日如来的教令轮身。不动尊明王有极大威力,相传大自在天曾经认为自己是三千世界之主,故心存傲慢,不从佛的召唤,后不动明王秉佛教令,多次捕获大自在天,并以足踏其首,终于使其降伏。不动明王的形象,有二臂、四臂、六臂等多种,而最常见的是二臂像。身青黑色(也有赤黄色的),一手持剑,剑身缠绕着俱利迦罗龙王,称俱利迦罗剑。左手持罥索,以剑和罥索表示降伏一切邪魔,引导迷妄众生归入佛法正途之意。面部表情狰狞可怕。头发披于左肩,头顶上有称为莎髻的特殊发髻。两眼怒视,也有微闭左目的。下齿啮右边上唇,左边下唇稍翻外出。额上有水波状皱纹,背后有猛烈的火焰,称伽楼罗炎,坐于被称为琵琶座的磐石座上。不动尊明王常有作童子形的。

降三世明王　密宗五大明王之一,位于东方,按密教金刚界五智如来的系统安排,降三世明王为东方阿閦佛的教令轮身,是因阿閦佛的教令而示现的忿怒身。所谓降三世,意即降伏过去、现在、未来的贪瞋痴三毒。或以此三毒为三世。另有一说,则以此明王能降伏三界之主的大自在天,故称降三世明王。在汉译中,又作胜三世、金刚摧破、忿怒持明王等。其形象有三面八臂、四面八臂、四面四臂、一面二臂等多种,其中以四面八臂像在各种仪轨中较多

见。据《仁王经仪轨》及《降三世成就深密门》等记,降三世明王身玄黄色,四面分别为青、黄、绿、红色。面作忿怒暴恶相。通身周围有烈焰围绕。左足踩大自在天头顶,右足踏天妃乌摩胸部。中间两手当心结印。右边三手分别持五钴、箭和剑;左边三手各持五钴钩、弓和索。胎藏界曼荼罗内的降三世明王多为二臂像,头戴宝冠,手持五钴或三股叉等。

军荼利明王　五大明王之一,位于南方,是宝生佛的教令轮身,"军荼利"是音译,意为"瓶"。在密教中,瓶常常是甘露的象征,此明王以甘露水洗涤众生,因而又称"甘露军荼利明王"。又因其现忿怒相,形貌似夜叉身,故又名"军荼利夜叉明王"。其形象有一面八臂和四面四臂等,而以八臂像为常见。据《陀罗尼集经》所说,遍身青色,两眼俱赤怒睁,头发黑赤相间,如三昧火焰。上齿外露,咬下唇。胸前两条赤蛇仰头相交,蛇尾穿过像耳,下垂至肩。像有八臂,其中间双臂相交于胸前,手持赤蛇。右边另外三手分别持金刚杵、三叉戟,或作施无畏印;左边另外三手则分别持八角金轮等法器。八臂皆着金钏,披天衣,系丝带,两胯挽虎皮与锦。两脚胫有赤蛇缠绕。立于七宝双莲花上,左脚边有一象头人身鬼王,屈膝跪坐,抬头向上,仰视明王。而四面四臂像,据《甘露军荼利菩萨供养念诵成就仪轨》,其四面表情各异,正面慈悲相,右边作忿怒相,左边大笑,背面张口微怒,分别象征息灾、降伏、敬爱、增益。此像以毒龙为璎珞,虎皮为裙,身有威光焰,坐于磐石座上。

大威德明王　五大明王之一,是西方阿弥陀佛的忿怒身。梵名阎曼德迦,别称降焰魔尊、六足金刚等。据说此明王有大威力,能断除摧伏诸魔障。其形象,常见的有三面六臂、六面六臂六足等多种。据《大神验念诵法》等仪轨所记,大威德明王身坐青色水牛,通身青黑,手持弓、箭、剑、戟、索、棒等兵器,以髑髅为璎珞,以虎皮为裙,其身长大,遍身火焰。面有三目,赤眼暴恶,竖发如火焰。不



着冠缯当前一面大笑，牙齿暴出，左右各一面，顶上有三面。六足着环，膝胫皆露，状极可怖。

金刚夜叉明王　五大明王之一。在金刚界五智如来的系统，此明王为北方不空成就如来的教令轮身。金刚夜叉明王的形相，多为三面六臂形，其正面五眼怒张，左右两面各有三眼。头有马王髻（即头发上竖，有如奔马怒嘶，马鬃竖立之状），周身遍饰珠玉。六臂各持弓、箭、剑、轮、五钴杵、金刚铃等法器。手持金刚铃是其特征，表示以铃声振击众生，象征以般若之智警悟群迷，摧伏一切邪魔。

以上为五大明王，而十大明王的造像在历史上并不常见。四川大足宝顶大佛湾内雕刻的十大明王造像，是我国佛教石窟中一处重要的密宗造像群，也是研究佛教造像以及有关密宗传播、发展之重要材料。

十大明王的形象，按《佛说大幻化网大瑜伽十忿怒明王大明观想仪轨经》所记，六臂或八臂不等，各有三面，每面皆有三目，目大赤色，作忿怒顾视相。其共同特征，皆以八龙王为装饰，以黑色难那龙王及俱梨迦龙王系于发髻。以金色得叉迦龙王为耳环，以赤金色摩贺钵讷摩龙王为手钏，以白色羯哩俱吒迦龙王为络腋，以红莲花色嚩苏枳龙王为系腰，以白色如螺之钵讷摩龙王为足上铃铎。十大明王皆作大恶相，以虎皮为衣，髑髅为冠，发髻竖立作赤黄色。顶戴阿閦如来。各有日轮圆光及宝座，正面笑容，右面微现忿怒相，左面大恶相，利牙啮唇颦眉，全身立如舞势。所不同的主要是手持的法器，但也仅有细微的出入。

焰鬘得迦大忿怒明王　身作大青云色，六面六臂六足，身短腹大。是妙吉祥菩萨化身。右第一手执罥索，复竖头指，第二手持《般若波罗蜜多经》，第三手执弓于此明王下。

无能胜大忿怒明王　右第一手执金刚杵，第二手执宝杖，第三手



执箭;左第一手执罥索复竖头指,第二手持《般若经》,第三手执弓。

钵纳鬘得迦大忿怒明王　三面各三目,八臂,右第一手执金刚杵,第二手执宝杖,第三手执迦那野,第四手执箭;左第一手执罥索,复竖头指,第二手持《般若经》,第三手执莲花,第四手执弓。

尾观难得迦大忿怒明王　三面六臂,右足踏诸魔,左足踏莲花,右第一手执利剑,第二手执钺斧,第三手执箭;左边三手所执同无能胜明王左手所执。

不动尊大忿怒明王　眇目童子相,三面六臂,作童子装严,正面笑容,右面黄色,台相出外,上有血色,左面白色忿怒相而作吽字声,身作翡翠色,足踏莲花及宝山,立作舞势能除一切魔。遍身炽焰,日轮圆光。右第一手执剑,第二手执金刚杵,第三手执箭;左手所执同无能胜忿怒明王左手所执。不动尊明王的形象略有些特殊,其他明王形象基本相似。

吒枳大忿怒明王　三面六臂,右面黄色颦眉,左面白色忿怒相啮唇,左右当中二手结于本印,右第二手执金刚杵,第三手执箭;左第二手持《般若经》,第三手执弓。

你罗难拏大忿怒明王　右第一手执金刚杵,第二手执宝杖,第三手执箭;左边三手所执同无能胜明王。

大力大忿怒明王　三面八臂,炽焰遍身,发皆竖立,目作大赤色,顶戴阿闳佛。右第一手执金刚杵,第二手执宝杖,第三手执剑,第四手执箭;左第一手执罥索,复竖头指,第二手执《般若经》,第三手执骨朵,第四手执弓。

送婆大忿怒明王　以左右二手当中结于本印,右第二手执剑,第三手执箭;左第二手持《般若经》,第三手执弓。

嚩日罗播多罗大忿怒明王　身白乳色,六臂,右第一手执金刚杵,第二手执金刚钩,第三手执箭;左边三手所执同无能胜明王左手所执。



以上《佛说幻化网大瑜伽十忿怒明王大明观想仪轨经》所载的明王名号及形象在中国佛教的雕像与绘画中很少得到体现。而较有名的四川大足宝顶山大佛湾第二十二号宋代摩崖造像中的十大明王名号具录如下：

大秽迹明王，释迦牟尼佛所化。

大火头明王，卢舍那佛所化。

大威德明王，金轮炽盛光佛所化。

大愤怒明王，除盖障菩萨所化。

降三世明王，金刚手菩萨所化。

马首(头)明王，观世音菩萨所化。

大笑金刚明王，虚空藏菩萨所化。

无能胜金刚明王，地藏菩萨所化。

大轮金刚明王，弥勒菩萨所化。

步掷金刚明王，普贤菩萨所化。

这些明王的形象大多是多头多臂，常为三头四臂或三头六臂，手执种种武器及佛经。另有一种大孔雀明王，常作慈悲中年女相，骑着一匹孔雀。

大足宝顶山的十大明王组像分布在一个龛内，均作半身像，威猛异常，居中面南的为"大秽迹明王"，三头六臂，竖眉瞪眼，怒发冲天，嘴生獠牙，额长慧眼，眼放毫光，现释迦佛为本身像。其六臂，上双手，左举金轮，右执鞭；中双手，胸前作合十状；下部双手未完工。头顶天空，左右各一飞天。

中像的右侧五位，从东往西，依次是：

(二) 大火头明王　三头四臂，赤膊，顶戴圈，飘带过肩绕腕下垂；头发上冲，额头发一毫光，绕头右上方，现卢舍那佛本身像。上双手，左举宝铎，右握物；下双手，胸前作拱揖状；四手均有腕钏。

(三) 大威德明王　三头四臂，獠牙，圈眉，披巾在项下打结，

飘过眉绕腕下垂；额顶射毫光至左侧，化一站佛，是金轮炽光佛本身像。上双手，左举法印，右握金轮；下双手合十。

（四）大愤怒明王　三头四臂，上身赤裸，戴项圈，肩后飘带飞扬，过两臂垂地。头发从两鬓向上冲天，目瞪如铃，獠牙上立，浑身肌肉隆起，极愤怒。额放一道毫光，绕向右侧，显现除盖障菩萨（现已不存）为其本身像。上双手握拳溢力；胸前左手塞于口内似怒极，右手似抓胸震怒。

（五）降三世明王　三头六臂，上身赤裸；上双手，左举山，右持金刚降魔杵；中双手，胸前拱揖；下双手，左持物，右折剑；獠牙，浓眉，圆眼，怒发冲天，额冒一道毫光，于发顶部现出金刚手菩萨坐像。

（六）马首明王　三头四臂，上身赤裸，披巾颈下打结，大飘带过肩下垂；面显马首，额发一道毫光绕左上方，显观音菩萨坐像为其本身像。上双手，左拈圈，右持物；下双手，胸前捧物。

中像左侧排四明王，从西到东依次为：

（七）大笑金刚明王　三头四臂，头发上冲；上双手，左握金刚圈，右托菩萨；下双手，左捧钵，右拟珠。全像仅为粗坯。

（八）无能胜金刚明王　两头六臂，上双手，左握金刚圈，右握蛇；中双手，左捧如意珠，蛇缠臂，右手及以下的双手未完工。

（九）大轮金刚明王　三头六臂，上双手，左握蛇，右执扇；中双手，左握金刚轮，缠蛇，右亦有蛇缠绕；下双手，在胸前重叠作拱揖状；头顶一道毫光绕至左侧上方，现菩萨坐像半身为其本身像。属粗坯。

（十）步掷金刚明王　两头四臂，上双手，左托翻天印，右举金刚杵，均有蛇绕手；下双手，在胸前重叠交叉，整体并未完工。